# 想要获取更多资源吗?

**点击上方图片，即可进入修行资料中心，探索浩如烟海的佛经经典、禅修指南、开示讲记以及实修方法等珍贵内容。这里汇集了助您精进修行的各类资源，无论您是初学者还是资深修行者，都能在此找到滋养法身慧命的甘露法雨，开启智慧，增长福德，成就菩提！**

简介：
唐朝高僧善导大师(613—681)是净土法门的集大成者，世称「弥陀化身」。

善导大师之着作，现存的世称「五部九卷」：《观经四帖疏》四卷、《观念法门》一卷、《法事赞》二卷、《往生礼赞》一卷、《般舟赞》一卷。其中的《观经四帖疏》古今大德皆尊称为「楷定疏」或「证定疏」，奉为金科玉律，崇敬如经；印光大师赞言：「净业行人之指南针」。

善导大师着作所透露对释尊一代教法的总结论是「虽说定散两门之益（一代教法）；望佛本愿，意在众生，一向专称，弥陀佛名。」而其净宗宗旨及思想，一言蔽之，即是「本愿称名，凡夫入报」八字；亦即：「善恶凡夫，得生报土，唯依本愿，称名念佛。」可说大师着述之最终目的在于引导一切众生，信受弥陀救度，专称弥陀佛名，愿生弥陀净土，广度十方众生。
《观经四帖疏》编序

《观经四帖疏》是唐朝善导大师(六一三~六八一)撰着，系解释《佛说观无量寿经》之书，分为四卷：第一卷名〈观经玄义分〉，第二卷名〈观经序分义〉，第三卷名〈观经定善义〉，第四卷名〈观经散善义〉；收录于《大正藏》第三十七册。
此书古今大德皆尊称为「楷定疏」或「证定疏」，奉为金科玉律，崇敬如经。

此书眼目有二处，心要亦有二处；虽有二处，共明一理，知此一理，则《观经四帖疏》之宗旨，了如指掌。
眼目之一：
娑婆化主，因其请故，即广开净土之「要门」；安乐能人，显彰别意之「弘愿」。
其「要门」者：即此《观经》定散二门是也。
定即息虑以凝心，散即废恶以修善；回斯二行，求愿往生也。

言「弘愿」者：如《大经》说：「一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。」（第十八愿取意之文）此文名为「要弘二门判」之文，在第一卷〈玄义分〉「七门料简」之第一「序题门」，亦即此《四帖疏》于开宗明义之「序题门」便首先将《观经》一部所说义理，分析归纳为「要门」与「弘愿门」；此不只是对《观经》的教判，同时也是整个净土宗的教判。

「要门」指《观经》之中十三观之定善及三福九品之散善，所谓「定散二门」，修此功德回向，以求往生。三藏十二部，八万四千行，尽在此要门之内。

「弘愿门」是指《大经》之中阿弥陀佛的本愿，亦即第十八愿。善导大师在此显明往生不是依靠自力之定散二门，回向求生；乃是全依弥陀本愿之救度，自然往生。

由此文便可窥知此书目的在于阐扬弥陀本愿之救度，明示凡欲往生极乐净土者，都必须乘托弥陀本愿之救度，无一例外。凡乘托弥陀本愿之救度者，不论善人恶人，皆入弥陀无为涅盘之高妙报土，皆与弥陀同证光寿无量之最上极果。此即是《大经》阿弥陀佛四十八愿之中本愿王—第十八愿的宗旨。犹如水流原归海，月落不离天；远离弥陀本愿大海，十方众生即无归处。弥陀本愿，释尊本怀，善导大师在此予以显露无遗。
眼目之二：
佛告阿难：汝好持是语，持是语者，即是持无量寿佛名。
上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生，一向专称，弥陀佛名。

此文名为「要弘废立」之文，在第四卷〈散善义〉之末尾，亦即解释《观经》〈流通分〉之文。此是《四帖疏》之结论，此结论显明舍自力定散之「要门」，依专称佛名之「弘愿」。

此文虽短，笔力万钧；净宗宗义，如拨云见日，朗然独照，似华落莲成，不带方便。此文是整部《观经》的核心、骨髓、结晶，是净教的宗旨、方针、目足，是十六观的千里来龙，在此结穴。《观经》一部的千开万阖，在于引导群机进入「一向专称」的一行。此「一向专称」的宣示，即是《大经》阿弥陀佛四十八愿之中本愿王—第十八愿之「乃至十念」的解释，亦是前面〈玄义分〉所言：「一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘」的内容，亦即一切善恶凡夫如何乘托？「一向专称」即是乘托；善导大师以此文显示《观经》一部之目的在于导归定散诸机进入第十八愿。犹如群星拱北斗，万流归大海；若依一向专称之行，必至无为涅盘之土。
附表如下：
心要之一：
一者决定深信：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来，常没常流转，无有出离之缘。
二者决定深信：彼阿弥陀佛四十八愿，摄受众生，无疑无虑，乘彼愿力，定得往生。

此文名为「二种深信」之文，在第四卷〈散善义〉之「深心释」，「深心」即是「深信之心」。此文显明「机法二种深信」，机指凡夫，法指弥陀。凡夫深信自己三业都是罪恶，永沉轮回，无出三界之力；然此凡夫是弥陀深生悲愍，为其发愿立誓所要救度的对象，此凡夫恐惧不安的心中，体悟弥陀本愿力的摄护救度之真实，而毫无疑虑地信受弥陀本愿之救度，当下实时获得往生决定，此即「无疑无虑，乘彼愿力，定得往生」之意。亦即《大经》所言：「设我得佛，十方众生，若不生者，不取正觉。」「吾誓得佛，普行此愿，一切恐惧，为作大安。」「我

当哀愍，度脱一切，十方来生，心悦清净。」「常运慈心拔有情，度尽阿鼻苦众生」的宗旨。

心要之二：

一心专念弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故。

此「称名正定业」之文也是在第四卷〈散善义〉之「深心释」，此文显示不论道俗，不论智愚，不论净秽，不论罪福，不论定散，心之是非，一概不论；凡夫之心，余念皆迷，非往生因；唯念弥陀，即得往生。此是第十八愿「乃至十念」之意。

前面之「二种深信」是就信（信心）而言，此「正定业」之文是就行（称名）而言；在此显示信本愿之念佛是信行一体、信行不二、信行不离，此义善导大师之《往生礼赞》的前序亦言：

「深心」即是「真实信心」：

信知自身是具足烦恼凡夫，善根薄少，流转三界，不出火宅。

今信知弥陀本弘誓愿；

及称名号，下至十声一声等，定得往生；

乃至一念无有疑心，故名深心。

一念无疑的二种深信是往生的正因，不论定善，不论散善，不论逆恶，十方所有一切之众生，往生在此信心，信「上尽一形，下至十声一声一念，亦得往生」。若发起此信之当时即已临终，来不及口称念佛，则当下往生极乐；若寿命延长之间，则尽形寿称名念佛。

上面所举二处眼目、二处心要，文虽有二，共明一理，一理即是信弥陀本愿之救度，称弥陀本愿之名号；亦即全部生命顶戴弥陀救度，生命与弥陀成为一体。

善导大师于此《疏》显明《观经》之意在于引导原来修圣道门之机入净土门，并劝导净土门自力定散之机进入他力救度之法。亦即《观经》最终目的在于引导一切众生，专凭弥陀本愿，专称弥陀名号，顶戴弥陀救度，往生极乐净土。所谓：

开示长劫之苦因，悟入永生之乐果。（玄义分、序题门）托佛愿以作强缘，致使五乘齐入。（玄义分、和会门）这是十方三世诸佛出世的本怀，所谓：

诸佛大悲于苦者，心偏愍念常没众生，是以劝归净土。

亦如溺水之人，急须偏救；岸上之者，何用济为。（玄义分、和会门）此《观经四帖疏》及《往生论注》、《安乐集》等，于唐末之后即已失传，由于唐武宗（八四一—八四六）之废佛灭法，在教史上最为惨烈，又加上唐宋之间的五代战乱，佛教典籍几已焚毁殆尽。五代之时吴越之忠懿王钱弘俶曾在中国本土寻求「天台三大部」而不能得，后来才由义寂法师远从高丽国带回；有名的天台三大部尚且如此，其它典籍可想而知。日本净土宗之幸西上人的弟子明信法师，于宋朝时亦前来中国重新寻访善导大师的所有着作，却毫无所得空手而归。

然而此《观经四帖疏》早在善导大师往生后之六十三年，亦即公元七四四年即已在日本传写弘扬，不但不曾焚毁散失，而且成为日本所有净土教所珍视的主要依据论疏之一。日本净土教皆顶奉此《疏》为「祖典」，其尊崇之极不喻可知，对此书之深广研究，流布阐扬，致力甚深。反观中国，可谓众生福薄缘浅，直至清朝末年，此《疏》并其它净宗宝典才由日本回流，而专门研究者，尚乏其人。由于缺此祖典的指导，致使千余年来，我国之弘扬净土者，于弥陀之本愿深旨，难免或有不知，而与昙鸾、善导等净宗祖师的立论相去甚远。此因当时机缘未熟，以致教法暂隐，未能行世；如今机教已熟，此《疏》应缘而现，法化四方，故重新校对、分段、标点，并加眉注，欲令有缘阅者，容易解读，速得旨归；同循净宗祖师的路线，同入弥陀本愿的大海。

若欲掌握此书之纲要，并正确了解大师之伟迹，则请阅读本《全集》附录之《观经四帖疏纲要》及《善导大师略传》。

凡夫信本愿与佛成一体朝夕同起卧出入共相随常忆佛念佛三业不离佛现生得安稳临终生极乐佛历二五四三（一九九八）年一月十日释慧净谨识观经玄义分卷第一沙门善导集记先劝大众发愿归三宝道俗时众等各发无上心生死甚难厌佛法复难欣共发金刚志横超断四流愿入弥陀界归依合掌礼世尊我一心归命尽十方法性真如海报化等诸佛一一菩萨身眷属等无量庄严及变化十地三贤海时劫满未满智行圆未圆正使尽未尽习气亡未亡功用无功用证智未证智妙觉及等觉正受金刚心相应一念后果德涅盘者我等咸归命三佛菩提尊无碍神通力冥加愿摄受我等咸归命三乘等贤圣学佛大悲心长时无退者请愿遥加备念念见诸佛我等愚痴身旷劫来流转今逢释迦佛末法之遗迹弥陀本誓愿极乐之要门定散等回向速证无生身我依菩萨藏顿教一乘海说偈归三宝与佛心相应十方恒沙佛六通照知我今乘二尊教广开净土门愿以此功德平等施一切同发菩提心往生安乐国此《观经》一部之内，先作七门料简，然后依文释义。

第一、先标序题。

第二、次释其名。

第三、依文释义，并辨释宗旨不同，教之大小。

第四、正显说人差别。

第五、料简定散二善，通别有异。

第六、和会经论相违，广施问答，释去疑情。

第七、料简韦提闻佛正说，得益分齐。

第一、先标序题者：

窃以真如广大，五乘不测其边；法性深高，十圣莫穷其际。真如之体量，量性不出蠢蠢之心；法性无边，边体则元来不动。无尘法界，凡圣齐圆；两垢如如，则普该于含识。恒沙功德，寂用湛然；但以垢障覆深，净体无由显照。

故使大悲隐于西化，惊入火宅之门。洒甘露润于群萌，辉智炬则朗重昏于永夜。三檀等备，四摄齐收。开示长劫之苦因，悟入永生之乐果。不谓群迷性隔，乐欲不同。虽无一实之机，等有五乘之用。致使布慈云于三界，注法雨于大悲。莫不等洽尘劳，普沾未闻之益。菩提种子，藉此以抽心；正觉之芽，念念因兹增长。依心起于胜行，门余八万四千；渐顿则各称所宜，随缘者则皆蒙解脱。

然众生障重，取悟之者难明；虽可教益多门，凡惑无由遍揽。

遇因韦提致请，我今乐欲往生安乐；唯愿如来，教我思惟，教我正受。

然娑婆化主，因其请故，即广开净土之要门；安乐能人，显彰别意之弘愿。

其「要门」者，即此《观经》定散二门是也。定即息虑以凝心，散即废恶以修善。回斯二行，求愿往生也。

言「弘愿」者，如《大经》说：「一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。」又佛密意弘深，教门难晓；三贤十圣，弗测所窥；况我信外轻毛，敢知旨趣。

仰惟释迦此方发遣，弥陀即彼国来迎；彼唤此遣，岂容不去也。

唯可勤心奉法，毕命为期；舍此秽身，即证彼法性之常乐。

此即略标序题竟。

第二、次释名者：

《经》言「佛说无量寿观经一卷」。

言「佛」者，乃是西国正音，此土名「觉」，自觉、觉他、觉行穷满，名之为佛。

言「自觉」者，简异凡夫；此由声闻狭劣，唯能自利，阙无利他大悲故。

言「觉他」者，简异二乘；此由菩萨，有智故能自利，有悲故能利他；常能悲智双行，不着有无也。

言「觉行穷满」者，简异菩萨；此由如来，智行已穷，时劫已满，出过三位，故名为佛。

言「说」者，口音陈唱，故名为说。

又如来对机说法，多种不同，渐顿随宜，隐彰有异；或六根通说，相好亦然；应念随缘，皆蒙证益也。

言「无量寿」者，乃是此地汉音；言「南无阿弥陀佛」者，又是西国正音。

又「南」者是归，「无」者是命，「阿」者是无，「弥」者是量，「陀」者是寿，「佛」者是觉；故言「归命无量寿觉」。此乃梵汉相对，其义如此。

今言无量寿者是法，觉者是人；人法并彰，故名阿弥陀佛。

又言人、法者，是所观之境。即有其二：一者依报，二者正报。

就依报中，即有其三：

一者地下庄严：即一切宝幢光明，互相映发等是。

二者地上庄严：即一切宝地、池林、宝楼、宫阁等是。

三者虚空庄严：即一切变化宝宫、华网、宝云、化鸟、风光动发声乐等是。

如前虽有三种差别，皆是弥陀净国，无漏真实之胜相。此即总结成依报庄严也。

又言依报者，从「日观」下至「华座观」以来，总明依报。

就此依报中，即有通有别。

言别者，「华座」一观是其「别依」，唯属弥陀佛也。余上「六观」是其「通依」，即属法界之凡圣；但使得生者共同受用，故言通也。

又就此六中，即有真有假。

言假者，即「日想、水想、冰想」等，是其「假依」；由是此界中相似可见境相故。

言「真依」者，即从「琉璃地」下至「宝楼观」以来，是其「真依」；由是彼国真实无漏可见境相故。

二就正报中，亦有其二：

一者主庄严：即阿弥陀佛是。

二者圣众庄严：即现在彼众，及十方法界同生者是。

又就此正报中，亦有通有别。言「别」者，即阿弥陀佛是也。

即此别中，亦有真有假。言「假正报」者，即「第八像观」是也；观音、势至等亦如是。此由众生障重，染惑处深，佛恐乍想真容，无由显现；故使假立真像以住心，想同彼佛以证境，故言假正报也。

言「真正报」者，即「第九真身观」是也。此由前假正，渐以息于乱想，心眼得开，粗见彼方，清净二报，种种庄严，以除昏惑；由除障故，得见彼真实之境相也。

言「通正报」者，即「观音、势至等以下」是也。

向来所言「通、别、真、假」者，正明依正二报也。

言「观」者，照也。常以净信心手，以持智慧之辉，照彼弥陀正依等事。

言「经」者，经也。经能持纬，得成匹丈，有其丈用。经能持法，理事相应，定散随机，义不零落。能令修趣之者，必藉教行之缘因，乘愿往生，证彼无为之法乐。既生彼国，更无所畏；长时起行，果极菩提；法身常住，比若虚空。能招此益，故曰为经。

言「一卷」者，此《观经》一部，虽言两会正说，总成斯一，故名一卷。

故言「佛说无量寿观经一卷」。此即释其名义竟。

三、辨释宗旨不同、教之大小者：

如《维摩经》以不思议解脱为宗。如《大品经》以空慧为宗。此例非一。

今此《观经》，即以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗；一心回愿往生净土为体。

言教之大小者：

问曰：此《经》二藏之中何藏摄？二教之中何教收？

答曰：今此《观经》，菩萨藏收，顿教摄。

四、辨说人差别者：

凡诸经起说，不过五种：一者佛说，二者圣弟子说，三者天仙说，四者鬼神说，五者变化说。今此《观经》，是佛自说。

问曰：佛在何处说？为何人说？

答曰：佛在王宫，为韦提等说。

五、料简定散两门，即有其六：

一、明能请者，即是韦提。

二、明所请者，即是世尊。

三、明能说者，即是如来。

四、明所说，即是定散二善，十六观门。

五、明能为，即是如来。

六、明所为，即韦提等是也。

问曰：定散二善，因谁致请？

答曰：定善一门，韦提致请；散善一门，是佛自说。

问曰：未审定散二善，出在何文？今既教备不虚，何机得受？

答曰：解有二义：

一者、谤法与无信，八难及非人，此等不受也。斯乃朽林顽石，不可有生润之期。此等众生，必无受化之义。

除斯以外，一心信乐，求愿往生，上尽一形，下收十念，乘佛愿力，莫不皆往。此即答上何机得受义竟。

二、出在何文者，即有通有别。

言「通」者，即有三义不同，何者：

一、从「韦提白佛，唯愿为我广说无忧恼处」者，即是韦提标心，自为通请所求。

二、从「唯愿佛日，教我观于清净业处」者，即是韦提自为通请去行。

三、从「世尊光台现国」，即是酬前通请「为我广说」之言。

虽有三义不同，答前通竟。

言「别」者，则有二义：

一、从「韦提白佛，我今乐生极乐世界阿弥陀佛所」者，即是韦提自为别选所求。

二、从「唯愿教我思惟，教我正受」者，即是韦提自为请修别行。

虽有二义不同，答上别竟。

从此以下，次答定散两门之义。

问曰：云何名定善？云何名散善？

答曰：从日观下至十三观以来，名为定善。三福九品，名为散善。

问曰：定善之中，有何差别，出在何文？

答曰：出何文者，《经》言：「教我思惟，教我正受」，即是其文。

言差别者，即有二义：一谓思惟，二谓正受。

言「思惟」者，即是观前方便，思想彼国依正二报总别相也；即地观文中说言：「如此想者，名为粗见极乐国土」，即合上「教我思惟」一句。

言「正受」者，想心都息，缘虑并亡，三昧相应，名为正受；即地观文中说言：「若得三昧，见彼国地，了了分明」，即合上「教我正受」一句。

定散虽有二义不同，总答上问竟。

又向来解者，与诸师不同。诸师将思惟一句，用合三福九品，以为散善；正受一句，用通合十六观，以为定善。

如斯解者，将谓不然。何者？如《华严经》（晋译卷——意）说：「思惟正受者，但是三昧之异名。」与此地观文同。以斯文证，岂得通于散善？又向来韦提上请，但言「教我观于清净业处」；次下又请言「教我思惟正受」。虽有二请，唯是定善。又散善之文，都无请处，但是佛自开。次下散善缘中说云：「亦令未来世一切凡夫」以下，即是其文。

六、和会经论相违，广施问答，释去疑情者：

就此门中，即有其六：

一、先就诸法师解九品之义。
二、即以道理来破之。
三、重举九品，返对破之。
四、出文来证，定为凡夫，不为圣人。
五、会通别时之意。
六、会通二乘种不生之义。
初、言诸师解者：

先举上辈三人：言上上者，是四地至七地以来菩萨。何故得知？由到彼即得无生忍故。上中者，是初地至四地以来菩萨。何故得知？由到彼经一小劫得无生忍故。上下者，是种性以上至初地以来菩萨。何故得知？由到彼经三小劫始入初地故。此三品人，皆是大乘圣人生位。

次举中辈三人者：诸师云：中上是三果人。何以得知？由到彼即得罗汉故。中中者是内凡。何以得知？由到彼得须陀洹故。中下者是世善凡夫，厌苦求生。何以得知？由到彼经一小劫得罗汉果故。此之三品，唯是小乘圣人等也。

下辈三人者：是大乘始学凡夫，随过轻重，分为三品；共同一位，求愿往生者。未必然也，可知。
第二、即以道理来破者：

上言初地至七地以来菩萨者，如《华严经》说：「初地以上，七地以来，即是法性生身、变易生身。斯等曾无分段之苦。论其功用，已经二大阿僧只劫，双修福智，人法两空；并是不可思议，神通自在，转变无方；身居报土，常闻报佛说法；悲化十方，须臾遍满。」更忧何事，乃藉韦提为其请佛，求生安乐国也？以斯文证，诸师所说，岂非错也。答上二竟。

上下者：上言从种性至初地以来者，未必然也。如《经》（智度论卷三八意）说：「此等菩萨，名为不退，身居生死，不为生死所染。如鹅鸭在水，水不能湿。」如《大品经》（智度论卷二一意）说：「此位中菩萨，由得二种真善知识守护故不退。何者？一是十方诸佛，二是十方诸大菩萨。常以三业外加，于诸善法，无有退失，故名不退位也。此等菩萨，亦能八相成道，教化众生。论其功行，已经一大阿僧只劫，双修福智等。」既有斯胜德，更忧何事，乃藉韦提请求生也？以斯文证，故知诸师所判，还成错也。此责上辈竟。

次责中辈三人者：诸师云：中上是三果者，然此等之人，三涂永绝，四趣不生。现在虽造罪业，必定不招来报。如佛说言：「此四果人，与我同坐解脱床。」既有斯功力，更复何忧，乃藉韦提请求生路？然诸佛大悲于苦者，心偏愍念常没众生，是以劝归净土。亦如溺水之人，急须偏救；岸上之者，何用济为。以斯文证，故知诸师所判，义同前错也。以下可知。
第三、重举九品，返对破者：

诸师云：「上品上生人是四地至七地以来菩萨」者，何故《观经》（意）云：「三种众生，当得往生。何者为三？一者但能持戒修慈。二者不能持戒修慈，但能读诵大乘。三者不能持戒读经，唯能念佛法僧等。此之三人，各以己业，专精励意，一日一夜，乃至七日七夜，相续不断。各回所作之业，求愿往生。命欲终时，阿弥陀佛，及与化佛、菩萨、大众，放光授手；如弹指顷，即生彼国。」以此文证，正是佛去世后，大乘极善上品凡夫，日数虽少，作业时猛。何得判同上圣也？然四地七地以来菩萨，论其功用，不可思议；岂藉一日七日之善，华台授手，迎接往生也？此即返对上上竟。

次对上中者，诸师云：「是初地四地以来菩萨」者，何故《观经》云：「不必受持大乘」。云何名「不必」？或读不读，故名「不必」；但言善解，未论其行。又(观经意)言：「深信因果，不谤大乘。以此善根，回愿往生。命欲终时，阿弥陀佛，及与化佛、菩萨、大众，一时授手，即生彼国。」以此文证，亦是佛去世后，大乘凡夫，行业稍弱，致使终时，迎候有异。然初地四地以来菩萨，论其功用，如《华严经》(晋译卷二三意)说，乃是不可思议；岂藉韦提致请，方得往生也？返对上中竟。

次对上下者：诸师云：「是种性以上至初地以来菩萨」者，何故《观经》云：「亦信因果」。云何「亦信」？或信不信，故名为「亦」。又言：「不谤大乘，但发无上道心。」唯此一句以为正业，更无余善。「回斯一行，求愿往生。命欲终时，阿弥陀佛，及与化佛、菩萨、大众，一时授手，即得往生。」以斯文证，唯是佛去世后，一切发大乘心众生，行业不强，致使去时，迎候有异。若论此位中菩萨力势，十方净土，随意往生；岂藉韦提，为其请佛，劝生西方极乐国也？返对上下竟。
即此三品，去时有异。云何异？
上上去时，佛与无数化佛，一时授手。
上中去时，佛与千化佛，一时授手。
上下去时，佛与五百化佛，一时授手。
直是业有强弱，致使有斯差别耳。

次对中辈三人者：诸师云：「中上是小乘三果」者，何故《观经》(意)云：「若有众生，受持五戒八戒，修行诸戒，不造五逆，无众过患。命欲终时，阿弥陀佛，与比丘圣众，放光说法，来现其前，此人见已，即得往生。」以此文证，亦是佛去世后，持小乘戒凡夫，何小圣也？
中中者：诸师云：「见道以前内凡」者，何故《观经》(意)云：

「受持一日一夜戒，回愿往生，命欲终时，见佛即得往生。」以此文证，岂得言是内凡人也？但是佛去世后，无善凡夫，命延日夜，逢遇小缘，授其小戒，回愿往生，以佛愿力，即得生也。若论小圣，去亦无妨，但此《观经》，佛为凡说，不干圣也。

中下者：诸师云：「小乘内凡以前，世俗凡夫，唯修世福求出离」者，何故《观经》(意)云：「若有众生，孝养父母，行世仁慈，命欲终时，遇善知识，为说彼佛，国土乐事，四十八愿等，此人闻已，即生彼国。」以此文证，但是不遇佛法之人，虽行孝养，亦未有心希求出离。直是临终遇善，劝令往生。此人因劝回心，即得往生。又此人在世自然行孝，亦不为出离故行孝道也。

次对下辈三人者：诸师云：「此等之人，乃是大乘始学凡夫，随过轻重，分为三品，未有道位，难辨阶降」者，将谓不然。何者？此三品人，无有佛法、世俗二种善根，唯知作恶。何以得知？如下上文(意)说：「但不作五逆谤法，自余诸恶，悉皆具造，无有惭愧，乃至一念。命欲终时，遇善知识，为说大乘，教令称佛一声。尔时阿弥陀佛，即遣化佛、菩萨，来迎此人，即得往生。」但如此恶人，触目皆是。若遇善缘，即得往生；若不遇善，定入三涂，未可出也。

下中者：「此人先受佛戒，受已不持，即便毁破；又偷常住僧物、现前僧物，不净说法，乃至无有一念惭愧之心。命欲终时，地狱猛火，一时俱至，现在其前。当见火时，即遇善知识，为说彼佛国土功德，劝令往生。此人闻已，即便见佛，随化往生。」(意)初不遇善，狱火来迎；后逢善故，化佛来迎。斯乃皆是弥陀愿力故也。

下下者：「此等众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善。此人以恶业故，定堕地狱，多劫无穷。命欲终时，遇善知识，教称阿弥陀佛，劝令往生。此人依教称佛，乘念即生。」(意)此人若不遇善，必定下沉；由终遇善，七宝来迎。

又看此《观经》定善，及三辈上下文意，总是佛去世后，五浊凡夫，但以遇缘有异，致令九品差别。何者？上品三人，是遇大凡夫。中品三人，是遇小凡夫。下品三人，是遇恶凡夫；以恶业故，临终藉善，乘佛愿力，乃得往生；到彼华开，方始发心。何得言是始学大乘人也？若作此见，自失误他，为害兹甚。

今以一一出文显证，欲使今时善恶凡夫，同沾九品，生信无疑，乘佛愿力，悉得生也。

第四、出文显证者：

问曰：上来返对之义，云何得知世尊，定为凡夫，不为圣人者，未审直以人情准义，为当亦有圣教来证？

答曰：众生垢重，智慧浅近；圣意弘深，岂宁自辄。今者一一，悉取佛说，以为明证。就此证中，即有其十句。何者？

第一、如《观经》云：「佛告韦提：我今为汝广说众譬，亦令未来世一切凡夫，欲修净业者，得生西方极乐国土」者，是其一证也。

二、言「如来今者，为未来世一切众生，为烦恼贼之所害者，说清净业」者，是其二证也。

三、言「如来今者，教韦提希，及未来世一切众生，观于西方极乐世界」者，是其三证也。

四、言「韦提白佛：我今因佛力故，见彼国土；若佛灭后，诸众生等，浊恶不善，五苦所逼，云何当见彼佛国土」者，是其四证也。

五、如日观初云：「佛告韦提：汝及众生专念」以下，乃至「一切众生，自非生盲，有目之徒见日」以来者，是其五证也。

六、如地观中说言：「佛告阿难：汝持佛语，为未来世一切众生，欲脱苦者，说是观地法」者，是其六证也。

七、如华座观中说言：「韦提白佛：我因佛力，得见阿弥陀佛及二菩萨，未来众生，云何得见」者，是其七证也。

八、次下答请中说言：「佛告韦提：汝及众生，欲观彼佛者，当起想念」者，是其八证也。

九、如像观中说言：「佛告韦提：诸佛如来，入一切众生心想中，是故汝等心想佛时」者，是其九证也。

十、如九品之中，一一说言「为诸众生」者，是其十证也。

上来虽有十句不同，证明如来说此十六观法，但为常没众生，不干大小圣也。以斯文证，岂是谬哉！

第五、会通别时意者，即有其二：

一、《论》(真谛译摄大乘论卷中意)云：「如人念多宝佛，即于无上菩提，得不退堕」者：凡

言菩提，乃是佛果之名，亦是正报。道理成佛之法，要须万行圆备，方乃克成；岂将念佛一行即望成者，无有是处。

虽言未证，万行之中，是其一行。何以得知？如《华严经》(晋译卷四六意)说：「功德云比丘语善财言：我于佛法三昧海中，唯知一行，所谓念佛三昧。」以此文证，岂非一行也。

虽是一行，于生死中，乃至成佛，永不退没，故名不堕。

问曰：若尔者，《法华经》(卷一)云：「一称南无佛，皆已成佛道。」亦应成佛竟也。此之二文，有何差别？

答曰：《论》中称佛，唯欲自成佛果；《经》中称佛，为简异九十五种外道。然外道之中，都无称佛之人。但使称佛一口，即在佛道中摄，故言「已竟」。

二、《论》(真谛译摄大乘论卷中意)中说云：「如人唯由发愿生安乐土」者，久来通论之家不会论意，错引下品下生，十声称佛，与此相似，未即得生。如一金钱得成千者，多日乃得，非一日即得成千；十声称佛亦复如是，但与远生作因，是故未即得生。道佛直为当来凡夫，欲令舍恶称佛，诳言道生，实未得生，名作别时意者。

何故《阿弥陀经》(意)云：「佛告舍利弗：若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，即应执持名号，一日乃至七日，一心愿生；命欲终时，阿弥陀佛，与诸圣众，迎接往生。」次下：「十方各如恒河沙等诸佛，各出广长舌相，遍覆三千大千世界，说诚实言：汝等众生，皆应信是，一切诸佛所护念经。」言「护念」者，即是上文一日乃至七日称佛之名也。

今既有斯圣教以为明证，未审今时一切行者，不知何意？凡小之论乃加信受，诸佛诚言返将妄语。苦哉奈剧，能出如此不忍之言。

虽然，仰愿一切欲往生知识等，善自思量：宁伤今世，错信佛语，不可执菩萨论以为指南。若依此执者，即是自失误他也。

问曰：云何起行，而言不得往生？

答曰：若欲往生者，要须行愿具足，方可得生；今此论中，但言发愿，不论有行。

问曰：何故不论？

答曰：乃至一念，曾未措心，是故不论。

问曰：愿行之义，有何差别？

答曰：如《经》中说，但有其行，行即孤，亦无所至；但有其愿，愿即虚，亦无所至；要须愿行相扶，所为皆克。是故今此《论》中，直言发愿，不论有行，是故未即得生，与远生作因者，其义实也。

问曰：愿意云何，乃言不生？

答曰：闻他说言西方快乐不可思议，即作愿言：「我亦愿生」，道此语已，更不相续，故名愿也。

今此《观经》中，十声称佛，即有十愿十行具足。云何具足？言「南无」者，即是归命；亦是发愿回向之义。言「阿弥陀佛」者，即是其行。以斯义故，必得往生。

又来《论》(真谛译摄大乘论卷中意)中，「称多宝佛，为求佛果」，即是正报；下「唯发愿求生净土」，即是依报。一正一依，岂得相似？

然正报难期，一行虽精未克；依报易求，所以一愿之心未入。

虽然，譬如边方，投化即易，为主即难。今时愿往生者，并是一切投化众生，岂非易也。

但能上尽一形，下至十念，以佛愿力，莫不皆往，故名易也。

斯乃不可以言定义，取信之者怀疑；要引圣教来明，欲使闻之者方能遣惑。

第六、会通二乘种不生义者：

问曰：弥陀净国，为当是报是化也？

答曰：是报非化。云何得知？如《大乘同性经》(卷下意)说：「西方安乐阿弥陀佛，是报佛报土。」又《无量寿经》云：「法藏比丘，在世饶王佛所，行菩萨道时，发四十八愿，一一愿言：若我得佛，十方众生，称我名号，愿生我国，下至十念，若不生者，不取正觉。」今既成佛，即是酬因之身也。又《观经》中，上辈三人，临命终时，皆言：阿弥陀佛，及与化佛，来迎此人。然报身兼化，共来授手，故名为与。以此文证，故知是报。

然报、应二身者，眼目之异名；前翻报作应，后翻应作报。凡言报者，因行不虚，定招来果；以果应因，故名为报。又三大僧只所修万行，必定应得菩提；今既道成，即是应身。斯乃过、现诸佛，辨立三身；除斯以外，更无别体。纵使无穷八相，名号尘沙，克体而论，众归化摄。今彼弥陀，现是报也。

问曰：既言报者，报身常住，永无生灭。何故《观音授记经》说：「阿弥陀佛亦有入涅盘时」，此之一义，若为通释？

答曰：入、不入义者，唯是诸佛境界。尚非三乘浅智所窥；岂况小凡辄能知也？虽然，必欲知者，敢引佛经以为明证。何者？

如《大品经》〈涅盘非化品〉(卷二九)中说云：「佛告须菩提：

『于汝意云何？若有化人作化人，是化颇有实事不空者不？』须菩提言：『不也，世尊。』佛告须菩提：『色即是化，受、想、行、识即是化，乃至一切种智即是化。』须菩提白佛言：『世尊！若世间法是化，出世间法亦是化：所谓四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉分、八圣道分、三解脱门、佛十力、四无所畏、四无碍智、十八不共法，并诸法果；及贤圣人：所谓须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、辟支佛、菩萨摩诃萨、诸佛世尊，是法亦是化不？』佛告须菩提：『一切法皆是化，于是法中：有声闻法变化、有辟支佛法变化、有菩萨法变化、有诸佛法变化、有烦恼法变化、有业因缘法变化。以是因缘故，须菩提！

一切法皆是化。』须菩提白佛言：『世尊！是诸烦恼断，所谓须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛道，断诸烦恼习，皆是变化不？』佛告须菩提：『若有法生灭相者，皆是变化。』须菩提言：『世尊：何等法非变化？』佛言：『若法无生无灭，是非变化。』须菩提言：『何等是不生不灭非变化？』佛言：『无诳相涅盘，是法非变化。』『世尊！如佛自说诸法平等，非声闻作、非辟支佛作、非诸菩萨摩诃萨作、非诸佛作，有佛无佛，诸法性常空，性空即是涅盘，云何涅盘一法非如化？』佛告须菩提：『如是如是，诸法平等，非声闻所作，乃至性空即是涅盘。若新发意菩萨，闻是一切法皆毕竟性空，乃至涅盘亦皆如化者，心则惊怖。为是新发意菩萨故，分别生灭者如化，不生不灭者不如化耶。』」今既以斯圣教验知，弥陀定是报也；纵使后入涅盘，其义无妨。诸有智者，应知。

问曰：彼佛及土，既言报者，报法高妙，小圣难阶；垢障凡夫，云何得入？

答曰：若论众生垢障，实难欣趣。正由托佛愿以作强缘，致使五乘齐入。

问曰：若言凡夫小圣得生者，何故天亲《净土论》云：「女人及根缺，二乘种不生。」今彼国中现有二乘，如斯论教，若为消释？

答曰：子但诵其文，不窥理况；加以封拙怀迷，无由启悟。今引佛教，以为明证，却汝疑情。何者？即《观经》下辈三人是也。何以得知？如下品上生云：「或有众生，多造恶法，无有惭愧。如此愚人，命欲终时，遇善知识，为说大乘，教令称阿弥陀佛。当称佛时，化佛、菩萨现在其前；金光华盖，迎还彼土。华开以后，观音为说大乘，此人闻已，即发无上道心。」问曰：种之与心，有何差别？

答曰：但以取便而言，义无差别。当华开之时，此人身器清净，正堪闻法，亦不简大小，但使得闻，即便生信。是以观音不为说小，先为说大。闻大欢喜，即发无上道心，即名大乘种生，亦名大乘心生。又当华开时，观音先为说小乘者，闻小生信，即名二乘种生，亦名二乘心生。此品既尔，下二亦然。此三品人，俱在彼发心。正由闻大，即大乘种生；由不闻小故，所以二乘种不生。凡言种者，即是其心也。

上来解「二乘种不生」义竟。

「女人及根缺」义者，彼无故，可知。

又十方众生，修小乘戒行，愿往生者，一无妨碍，悉得往生。但到彼先证小果，证已即转向大；一转向大以去，更不退生二乘之心，故名二乘种不生。

前解就不定之始，后解就小果之终也。应知。

第七、料简韦提闻佛正说，得益分齐者：

问曰：韦提既言得忍，未审何时得忍，出在何文？

答曰：韦提得忍，出在第七观初。《经》(意)云：「佛告韦提：『佛当为汝分别解说除苦恼法。』说是语时，无量寿佛住立空中，观音势至侍立左右。时韦提应时得见，接足作礼。」欢喜赞叹，即得无生法忍。何以得知？如下〈利益分〉中说言：「得见佛身及二菩萨，心生欢喜，叹未曾有，廓然大悟，得无生忍。」非是光台中见国时得也。

问曰：上文中说言：「见彼国土极妙乐事，心欢喜故，应时即得无生法忍。」此之一义，云何通释？

答曰：如此义者，但是世尊酬前别请，举劝利益方便之由序。何以得知？次下文中说言：「诸佛如来有异方便，令汝得见。」次下日想、水想、冰想，乃至十三观以来，尽名异方便也。欲使众生，于此观门，一一得成，见彼妙事，心欢喜故，即得无生。斯乃直是如来慈哀末代，举劝励修；欲令积学之者无遗，圣力冥加现益故也。

证曰：掌握机系，十有三结，条条顺理，以应玄门。讫此义周，三呈前证者矣。

上来虽有七段不同，总是文前玄义。料简经论相违妨难，一一引教证明，欲使信者无疑，求者无滞。应知。

观经玄义分卷第一

观经序分义卷第二

沙门善导集记

从此以下，就文料简，略作「五门明义」：

一、从「如是我闻」下至「五苦所逼，云何见极乐世界」以来，明其「序分」。

二、从日观初句「佛告韦提，汝及众生」，下至「下品下生」以来，明「正宗分」。

三、从「说是语时」下至「诸天发心」以来，正明「得益分」。

四、从「阿难白佛」下至「韦提等欢喜」以来，明「流通分」。

此之四义，佛在王宫一会正说。
五、从阿难为耆阇大众传说，复是一会，亦有三分：
（一）从「尔时世尊，足步虚空，还耆阇崛山」以来，明其「序分」。
（二）从「阿难广为大众，说如上事」以来，明「正宗分」。
（三）从「一切大众，欢喜奉行」以来，明「流通分」。

然化必有由，故先明序；由序既兴，正陈所说，次明正宗；为说既周，欲以所说，传持末代，叹胜劝学，后明流通。
上来虽有五义不同，略料简序、正、流通义竟。
又就前序中，复分为二：
一、从「如是我闻」一句，名为「证信序」。
二、从「一时」下至「云何见极乐世界」以来，正明「发起序」。
如是我闻：
初、言「证信」者，即有二义：
一、谓「如是」二字，即「总标教主，能说之人」。
二、谓「我闻」两字，即「别指阿难，能听之人」。
故言「如是我闻」。此即双释二意也。

又言「如是」者，即指法，定散两门也。「是」即定辞，机行必益。此明如来所说，言无错谬，故名「如是」。

又言「如」者，如众生意也，随心所乐，佛即度之。机教相应，复称为「是」，故言「如是」。

又言「如是」者，欲明如来所说：说渐如渐，说顿如顿；说相如相，说空如空；说人法如人法，说天法如天法；说小如小，说大如大；说凡如凡，说圣如圣；说因如因，说果如果；说苦如苦，说乐如乐；说远如远，说近如近；说同如同，说别如别；说净如净，说秽如秽。

说一切诸法，千差万别；如来观知，历历了然。随心起行，各益不同；业果法然，众无错失，又称为「是」。故言「如是」。

言「我闻」者，欲明阿难是佛侍者，常随佛后，多闻广识，身临座下，能听能持，教旨亲承，表无传说之错，故曰「我闻」也。

又言「证信」者，欲明阿难禀承佛教，传持末代；为对众生故，「如是观法，我从佛闻，证诚可信」，故名「证信序」。此就阿难解也。
二、就「发起序」中，细分为七：
初、从「一时佛在」下至「法王子而为上首」以来，明化前序。
二、从「王舍大城」下至「颜色和悦」以来，正明发起序，禁父之缘。
三、从「时阿阇世」下至「不令复出」以来，明禁母缘。
四、从「时韦提希被幽闭」下至「共为眷属」以来，明厌苦缘。
五、从「唯愿为我广说」下至「教我正受」以来，明其欣净缘。
六、从「尔时世尊，即便微笑」下至「净业正因」以来，明散善显行缘。
七、从「佛告阿难等谛听」下至「云何得见极乐国土」以来，正明定善示观缘。
上来虽有七段不同，广料简发起序竟。
初、解「化前序」者，就此序中，即有其四：
一时，

初、言「一时」者，正明「起化之时」。佛将说法，先托于时处；但以众生开悟，必藉因缘；化主临机，待于时处。
又言「一时」者，或就日夜十二时、年月四时等。此皆是如来应机摄化时也。

言「处」者，随彼所宜。如来说法，或在山林处，或在王宫聚落处，或在旷野冢间处，或在多少人天处，或在声闻菩萨处，或在八部人天王等处，或在纯凡若多一二处，或在纯圣若多一二处。随其时处，如来观知，不增不减，随缘授法，各益所资。斯乃洪钟虽响，必待扣而方鸣；大圣垂慈，必待请而当说。故名「一时」也。

又「一时」者，阿阇世正起逆时。佛在何处？当此一时，如来独与二众，在彼耆阇。此即以下形上意也，故曰「一时」。

又言「一时」者，佛与二众，于一时中，在彼耆阇，即闻阿阇世，起此恶逆因缘。此即以上形下意也，故曰「一时」。
佛
二、言「佛」者，此即「标定化主，简异余佛，独显释迦」意也。
在王舍城，耆阇崛山中。
三、从「在王舍城」以下，正明「如来游化之处」，即有其二：
（一）游王城聚落，为化在俗之众。
（二）游耆山等处，为化出家之众。

又「在家」者：贪求五欲，相续是常；纵发清心，犹如画水。但以随缘普益，不舍大悲；道俗形殊，无由共住。此名境界住也。

又「出家」者：亡身舍命，断欲归真，心若金刚，等同圆镜，悕求佛地，即弘益自他。若非绝离嚣尘，此德无由可证。此名依止住也。

与大比丘众，千二百五十人俱。

菩萨三万二千，文殊师利法王子，而为上首。

四、从「与大比丘众」，下至「而为上首」以来，明「佛徒众」。

就此众中，即分为二：

一者声闻众，二者菩萨众。

就「声闻众」中，即有其九：初言「与」者，佛身兼众，故名为「与」。二者总大，三者相大，四者众大，五者耆年大，六者数大，七者尊宿大，八者内有实德大，九者果证大。

问曰：一切经首，皆有此等声闻，以为犹置，有何所以？

答曰：此有别意。云何别意？此等声闻，多是外道。如《贤愚经》

(卷二意)说：优楼频螺迦叶，领五百弟子，修事邪法。伽耶迦叶，领二百五十弟子，修事邪法。那提迦叶，领二百五十弟子，修事邪法。总有一千，皆受佛化，得罗汉道。其二百五十者，即是舍利、目连弟子，共领一处，修事邪法，亦受佛化，皆得道果。此等四众，合为一处，故有千二百五十人也。

问曰：此众中亦有非外道者，何故总标？

答曰：如经中说，此诸外道，常随世尊，不相舍离。然结集之家，简取外德，故有异名。是外道者多，非者少。

又问曰：未审此等外道，常随佛后，有何意也？

答曰：解有二义：一就佛解，二就外道解。

就佛解者：此诸外道，邪风久扇，非是一生；虽入真门，气习犹在；故使如来知觉，不令外化，畏损众生正见根芽，恶业增长，此世后生，不收果实。为此因缘，摄令自近，不听外益。此即就佛解竟。

次就外道解者：迦叶等意，自唯旷劫，久沉生死，循还六道，苦不可言；愚痴恶见，封执邪风，不值明师，永流于苦海。但以宿缘有遇，得会慈尊，法泽无私，我曹蒙润。寻思佛之恩德，碎身之极惘然，致使亲事灵仪，无由暂替。此即就外道解竟。

又问曰：此等尊宿，云何名「众所知识」？

答曰：德高曰尊，耆年曰宿。一切凡圣，知彼内德过人，识其外相殊异，故名众所知识。

上来虽有九句不同，解声闻众竟。

次解「菩萨众」，就此众中，即有其七：一者标相，二者标数，三者标位，四者标果，五者标德，六者别显文殊高德之位，七者总结。

又此等菩萨，具无量行愿，安住一切功德之法；游步十方，行权方便；入佛法藏，究竟彼岸；于无量世界，化成等觉；光明显曜，普照十方；无量佛土，六种震动；随缘开示，即转法轮；扣法鼓、执法剑、震法雷、雨法雨、演法施，常以法音，觉诸世间；掴裂邪网，消灭诸见；散诸尘劳，坏诸欲堑；显明清白，光融佛法，宣流正化；愍伤众生，未曾慢恣；得平等法，具足无量，百千三昧；于一念顷，无不周遍；荷负群生，爱之如子；一切善本，皆度彼岸；悉获诸佛，无量功德；智慧开朗，不可思议。

虽有七句不同，解菩萨众讫。

上来虽有二众不同，广明化前序竟。

二、就「禁父缘」中，即有其七：

尔时，王舍大城，

一、从「尔时王舍大城」以下，总明「起化处」。

此明往古百姓，但城中造舍，即为天火所烧；若是王家舍宅，悉无火近。后时百姓，共奏于王：「臣等造宅，数为天火所烧，但是王舍悉无火近，不知有何所以？」王告奏人：「自今以后，卿等造宅之时，但言我今为王造舍。」奏人等各奉王敕，归还造舍，更不被烧，因此相传，故名「王舍」。

言「大城」者，此城极大，居民九亿，故道「王舍大城」也。

言「起化处」者，即有其二：

一谓阇王起恶，即有禁父母之缘；因禁则厌此娑婆，愿托无忧之世界。

二则如来赴请，光变为台，影现灵仪；夫人即求生安乐，又倾心请行。佛开三福之因，正观即是定门，更显九章之益。

为此因缘，故名起化处也。

有一太子，名阿阇世，随顺调达，恶友之教。

二、从「有一太子」，下至「恶友之教」以来，正明「阇王恍惚之间，信受恶人所误」。

言「太子」者，彰其位也。

言「阿阇世」者，显其名也。

又「阿阇世」者，乃是西国正音，此地往翻，名未生怨，亦名折指。

问曰：何故名未生怨，及名折指也？

答曰：此皆举昔日因缘，故有此名。言因缘者，元本父王，无有子息，处处求神，竟不能得。忽有相师而奏王言：「臣知山中，有一仙人，不久舍寿，命终以后，必当与王作子。」王闻欢喜：「此人何时舍命？」相师答王：「更经三年，始可命终。」王言：「我今年老，国无继祀，更满三年，何由可待？」王即遣使入山，往请仙人曰：「大王无子，阙无绍继，处处求神，困不能得；乃有相师，瞻见大仙，不久舍命，与王作子；请愿大仙，垂恩早赴。」使人受教入山，到仙人所，具说王请因缘。仙人报使者言：「我更经三年，始可命终，王敕即赴者，是事不可。」使奉仙教，还报大王，具述仙意。王曰：「我是一国之主，所有人物，皆归属我，今故以礼相屈，乃不承我意！」王更敕使者：「卿往重请，请若不得，当即杀之；既命终已，可不与我作子也？」使人受敕，至仙人所，具道王意。仙人虽闻使说，意亦不受。使人奉敕，即欲杀之。仙人曰：「卿当语王，我命未尽，王以心口，遣人杀我，我若与王作儿者，还以心口，遣人杀王。」仙人道此语已，即受死。既死已，即托王宫受生。当其日夜，夫人即觉有身。

王闻欢喜，天明即唤相师，以观夫人，是男是女？相师观已，而报王言：「是儿非女，此儿于王有损。」王曰：「我之国土，皆舍属之，纵有所损，吾亦无畏。」王闻此语，忧喜交怀。王白夫人言：「吾共夫人，私自平章，相师道儿于吾有损，夫人待生之日，在高楼上，当天井中生之，勿令人承接，落在于地，岂容不死也！吾亦无忧，声亦不露。」夫人即可王之计。及其生时，一如前法，生已堕地，命便不断，唯损手小指，因即外人同唱言「折指太子」也。

言「未生怨」者，此因提婆达多，起恶妒之心故，对彼太子显发昔日恶缘。云何妒心，而起恶缘？提婆恶性，为人凶猛，虽复出家，恒常妒佛名闻利养。然父王是佛檀越，于一时中，多将供养，奉上如来，谓金银七宝、名衣上服、百味果食等。一一色色，皆五百车，香华伎乐，百千万众，赞叹围绕，送向佛会，施佛及僧。

时调达见已，妒心更盛，即向舍利弗所，求学身通。尊者语言：

「仁者且学四念处，不须学身通也。」既请不遂心，更向余尊者边求，乃至五百弟子等，悉无人教，皆遣学四念处。

请不得已，遂向阿难边学，语阿难言：「汝是我弟，我欲学通，一一次第教我。」然阿难虽得初果，未证他心，不知阿兄，私密学通，欲于佛所，起于恶计。阿难遂即唤向静处，次第教之。

跏趺正坐，先教将心举身似动想，去地一分一寸想，一尺一丈想，至舍作空无碍想，直过上空中想，还摄心下至本坐处想。

次将身举心，初时去地一分一寸等，亦如前法。以身举心，以心举身，亦随既至上空已，还摄取身，下至本坐处。

次想身心合举，还同前法，一分一寸等，周而复始。

次想身心入一切质碍色境中，作不质碍想。

次想一切山、河、大地等色入自身中，如空无碍，不见色相。

次想自身，或大遍满虚空，坐卧自在，或坐或卧，以手捉动日月。

或作小身入微尘中，一切皆作无碍想。阿难如是次第教已。

时调达既受得法已，即别向静处，七日七夜一心专注，即得身通，一切自在，皆得成就。

既得通已，即向太子殿前，在于空中，现大神变：身上出火，身下出水；或左边出水，右边出火；或现大身，或现小身；或坐卧空中，随意自在。

太子见已，问左右曰：「此是何人？」左右答太子言：「此是尊者提婆。」太子闻已，心大欢喜，遂即举手唤言：「尊者！何不下来？」提婆既见唤已，即化作婴儿，直向太子膝上。太子即抱，鸣口弄之，又唾口中，婴儿遂咽之，须臾还复本身。

太子既见提婆种种神变，转加敬重。既见太子心敬重已，即说父王供养因缘，色别五百乘车，载向佛所，奉佛及僧。太子闻已，即语尊者：「弟子亦能备具，色各五百车，供养尊者，及施众僧，可不如彼也。」提婆言：「太子！此意大善。」自此以后，大得供养，心转高慢。譬如以杖，打恶狗鼻，转增狗恶；此亦如是。太子今将利养之杖，打提婆贪心狗鼻，转加恶盛。因此破僧，改佛法戒，教戒不同。

待佛普为凡圣大众说法之时，即来会中，从佛索于徒众：「并诸法藏，尽付属我，世尊年将老迈，宜可就静，内自将养。」一切大众，闻提婆此语，愕尔迭互相看，甚生惊怪。

尔时世尊，即对大众语提婆言：「舍利、目连等，即大法将，我尚不将佛法付属，况汝痴人食唾者乎！」时提婆闻佛对众毁辱，犹如毒箭入心，更发痴狂之意。藉此因缘，即向太子所，共论恶计。太子既见尊者，敬心承问言：「尊者！今日颜色憔悴，不同往昔。」提婆答曰：「我今憔悴，正为太子也。」太子敬问：「尊者为我，有何意也？」提婆即答云：「太子！知不？世尊年老，无所堪任，当可除之，我自作佛。父王年老，亦可除之，太子自坐正位。新王、新佛治化，岂不乐乎！」太子闻之，极大瞋怒：

「勿作是说。」又言：「太子莫瞋，父王于太子，全无恩德。初欲生太子时，父王即遣夫人，

在百尺楼上，当天井中生，即望堕地令死。

正以太子福力故，命根不断，但损小指。若不信者，自看小指，足以为验。」太子既闻此语，更重审言：「实尔已不？」提婆答言：「此若不实，我何故来作漫语也？」因此语已，遂即信用提婆恶见之计，故道「随顺调达恶友之教」也。

收执父王频婆娑罗，幽闭置于七重室内；制诸群臣，一不得往。

三、从「收执父王」下至「一不得往」以来，正明「父王为子幽禁」。

此明阇世取提婆之恶计，顿舍父子之情，非直失于罔极之恩，逆响因兹满路。

忽掩王身曰「收」，既得不舍曰「执」，故名「收执」也。

言「父」者，别显亲之极也。

「王」者，彰其位也。

「频婆」者，彰其名也。

言「幽闭七重室内」者，所为既重，事亦非轻，不可浅禁人间，全无守护。但以王之宫合，理绝外人，唯有群臣，则久来承奉，若不严制，恐有情通，故使内外绝交，闭在七重之内也。

国太夫人，名韦提希。恭敬大王，澡浴清净，以酥蜜和麨，用涂其身；诸璎珞中，盛葡萄浆，密以上王。

四、从「国太夫人」下至「密以上王」以来，正明「夫人密奉王食」。

言「国太夫人」者，此明最大也。

言「夫人」者，标其位也。

言「韦提」者，彰其名也。

言「恭敬大王」者，此明夫人既见王身被禁，门户极难，音信不通，恐绝王身命，遂即香汤渗浴，令身清净，即取酥蜜，先涂其身，后取干麨，始安酥蜜之上，即着净衣，覆之在外，衣上始着璎珞，如常服法，令外人不怪。又取璎珞孔，一头以蜡塞之，一头孔中盛葡萄浆，满已还塞，但是璎珞，悉皆如此。庄严既竟，徐步入宫，与王相见。

问曰：诸臣奉敕，不许见王，未审夫人，门家不制，放令得入者，有何意也？

答曰：诸臣身异，复是外人，恐有情通，致使严加重制。又夫人者，身是女人，心无异计，与王宿缘业重，久近夫妻，别体同心，致使人无外虑，是以得入，与王相见。

尔时大王，食麨饮浆，求水漱口。漱口毕已，合掌恭敬，向耆阇崛山，遥礼世尊，而作是言：「大目犍连，是吾亲友，愿兴慈悲，授我八戒。」五、从「尔时大王食麨」，下至「授我八戒」以来，正明「父王因禁请法」。

此明夫人既见王已，即刮取身上酥麨，团授与王。王得即食，食麨既竟，即于宫内，夫人求得净水，与王漱口。净口已竟，不可虚引时朝，心无所寄，是以虔恭合掌，回面向于耆阇，致敬如来，请求加护。此明身业敬，亦通有意业也。「而作是言」以下，正明口业请，亦通有意业也。

言「大目连是吾亲友」者，有其二意：但目连在俗，是王别亲，既得出家，即是门师，往来宫合，都无障碍。然在俗为亲，出家名友，故名「亲友」也。

言「愿兴慈悲，授我八戒」者，此明父王，敬法情深，重人过己，若未逢幽难，奉请佛僧，不足为难；今既被囚，无由致屈。是以但请目连，受于八戒也。

问曰：父王遥敬，先礼世尊，及其受戒，即请目连，有何意也？

答曰：凡圣极尊，无过于佛，倾心发愿，即先礼大师。戒是小缘，是以唯请目连来授。然王意者，贵存得戒，即是义周，何劳迂屈世尊也。

问曰：如来戒法，乃有无量，父王唯请八戒，不请余也？

答曰：余戒稍宽，时节长远，恐畏中间失念，流转生死。其八戒者，如余佛经说：「在家人持出家戒。」此戒持心，极细极急，何意然者？但时节稍促，唯限一日一夜，作法即舍。云何知此戒用心行细？

如戒文中具显云：「佛子！从今旦至明旦，一日一夜，如诸佛不杀生，能持不？」答言：「能持。」第二又云：「佛子！从今旦至明旦，一日一夜，如诸佛不偷盗、不行淫、不妄语、不饮酒、不得脂粉涂身、不得歌舞唱伎及往观听、不得上高广大床。」此上八是戒非斋，不得过中食，此一是斋非戒。此等诸戒，皆引诸佛为证。何以故？唯佛与佛，正、习俱尽；除佛以还，恶习等犹在，是故不引为证也。是以得知，此戒用心起行，极是细急。又此戒佛说有八种胜法，若人一日一夜，具持不犯，所得功德，超过人、天、二乘境界，如经广说。有斯益故，致使父王，日日受之。

时目犍连，如鹰隼飞，疾至王所。日日如是，授王八戒。

世尊亦遣尊者富楼那，为王说法。

六、从「时大目连」下至「为王说法」以来，明其「父王因请，得蒙圣法」。

此明目连得他心智，遥知父王请意，即发神通，如弹指顷，到于王所。又恐人不识神通之相，故引快鹰为喻。然目连通力，一念之顷，绕四天下，百千之匝，岂得与鹰为类也？如是比较，

乃有众多，不可具引，如《贤愚经》具说。
言「日日如是，授王八戒」者，此明父王延命，致使目连数来授戒。
问曰：八戒既言胜者，一受即足，何须日日受之？

答曰：山不厌高，海不厌深，刀不厌利，日不厌明，人不厌善，罪不厌除，贤不厌德，佛不厌圣。然王意者，既被囚禁，更不蒙进止，念念之中，畏人唤杀，为此昼夜倾心，仰凭八戒，望欲积善增高，拟资来业。

言「世尊亦遣富楼那，为王说法」者，此明世尊慈悲意重，愍念王身，忽遇囚劳，恐生忧悴。然富楼那者，于圣弟子中，最能说法，善有方便，开发人心，为此因缘，如来发遣，为王说法，以除忧恼。
如是时间，经三七日。王食麨蜜，得闻法故，颜色和悦。
七、从「如是时间」下至「颜色和悦」以来，正明「父王因食闻法，多日不死」。

此正明夫人，多时奉食，以除饥渴；二圣又以戒法内资，善开王意。食能延命，戒法养神，失苦亡忧，致使颜容和悦也。
上来虽有七句不同，广明禁父缘竟。
三、就「禁母缘」中，即有其八：

时阿阇世，问守门者：「父王今者，犹存在耶？」一、从「时阿阇世」下至「犹存在耶」以来，正明「问父音信」。

此明阇王禁父，日数既多，人交总绝，水食不通，二七有余，命应终也。作是念已，即致宫门，问守门者：「父王今者，犹存在耶？」问曰：若人食一餐之饭，限至七日即死。父王已经三七，计合命断无疑，阇王何以不直问曰：「门家！父王今者死竟耶？」云何致疑而问犹存在者，有何意也？

答曰：此是阇王意密问也。但以万基之主，举动不可随宜，父王既是天性情亲，无容言问死，恐失在当时，以成讥过。但以内心标死，口问在者，为欲息永恶逆之声也。

时守门人白言：「大王！国太夫人，身涂麨蜜，璎珞盛浆，持用上王。沙门目连，及富楼那，从空而来，为王说法，不可禁制。」二、从「时守门人白言」下至「不可禁制」以来，正明「门家以事具答」。此明阇世前问父王在者，今次门家奉答。

「白言大王！国太夫人」以下，正明夫人密奉王食。王既得食，食能延命，虽经多日，父命犹存，此乃夫人之意，非是门家之过。

问曰：夫人奉食，身上涂麨，衣下密覆，出入往还，无人得见；何故门家，具显夫人奉食之事？

答曰：一切私密，不可久行；纵巧牢藏，事还彰露。父王既禁在宫内，夫人日日往还，若不密持麨食，王命无由得活。今言密者，望门家述夫人意也。夫人谓密，外人不知；不期门家，尽以觉之。今既事穷，无由相隐，是以一一具向王说。

言「沙门目连」以下，正明二圣，腾空来去，不由门路，日日往还，为王说法。「大王当知：夫人进食，先不奉王教，所以不敢遮约；二圣乘空，此亦不犹门制也」。
时阿阇世，闻此语已，怒其母曰：「我母是贼，与贼为伴。
沙门恶人，幻惑咒术，令此恶王，多日不死。」即执利剑，欲害其母。
三、从「时阿阇世闻此语」下至「欲害其母」以来，正明「世王瞋怒」。

此明阇王既闻门家分疏已，即于夫人，心起恶怒，口陈恶辞。又起三业逆、三业恶：骂父母为贼，名口业逆；骂沙门者，名口业恶。

执剑杀母，名身业逆。身口所为，以心为主，即名意业逆。又复前方便为恶，后正行为逆。
言「我母是贼」以下，正明口出恶辞。云何骂母为贼，贼之伴也？

但阇王元心，致怨于父，恨不早终，母乃私为进粮，故令不死，是故骂言：「我母是贼，贼之伴也。」言「沙门恶人」以下，此明阇世瞋母进食，复闻沙门与王来去，致使更发瞋心，故云：「有何咒术，而令恶王多日不死？」言「即执利剑」以下，此明世王瞋盛，逆及于母，何其痛哉！撮头拟剑，身命顿在须臾；慈母合掌，曲身低头，就儿之手。夫人尔时，热汗遍流，心神闷绝。呜呼哀哉！恍惚之间，逢斯苦难。
时有一臣，名曰月光，聪明多智，及与耆婆，为王作礼。

白言：「大王！臣闻《毗陀论经》说：劫初以来，有诸恶王，贪国位故，杀害其父，一万八千；未曾闻有无道害母。王今为此，杀逆之事，污刹利种，臣不忍闻；是旃陀罗，不宜住此。」时二大臣，说此语竟，以手按剑，却行而退。
四、从「时有一臣，名曰月光」下至「却行而退」以来，正明「二臣切谏不听」。

此明二臣，乃是国之辅相，立政之纲纪，望得万国扬名，八方昉习；忽见阇王起于勃逆，执剑

欲杀其母，不忍见斯恶事，遂与耆婆犯颜设谏也。
言「时」者，当阇王欲杀母时也。
言「有一大臣」者，彰其位也。
言「月光」者，彰其名也。
言「聪明多智」者，彰其德也。
言「及与耆婆」者，耆婆亦是父王之子，柰女之儿；忽见家兄于母起逆，遂与月光同谏。

言「为王作礼」者，凡欲谮谏大人之法，要须设拜以表身敬。今此二臣亦尔，先设身敬，觉动王心，敛手曲躬，方陈本意也。
又「白言大王」者，此明月光，正欲陈辞，望得阇王，开心听揽，为此因缘，故须先白。

言「臣闻毗陀论经说」者，此明广引古今书史、历帝之文记。古人云：「言不关典，君子所惭。」今既谏事不轻，岂可虚言妄说！
言「劫初以来」者，彰其时也。
言「有诸恶王」者，此明总标非礼暴逆之人也。
言「贪国位故」者，此明非意所贪，夺父坐处也。
言「杀害其父」者，此明既于父起恶，不可久留，故须断命也。
言「一万八千」者，此明王今杀父，与彼类同也。

言「未曾闻有无道害母」者，此明自古至今，害父取位，史籍良谈；贪国杀母，都无记处。若论劫初以来，恶王贪国，但杀其父，不加慈母，此则引古异今。大王今者贪国杀父，父则有位可贪，可使类同于古；母即无位可求，横加逆害，是以将今异昔也。

言「王今为此杀母者，污剎利种」也。言「剎利」者，乃是四姓高元，王者之种，代代相承，岂同凡碎？
言「臣不忍闻」者，见王起恶，损辱宗亲，恶声流布，我之性望，耻惭无地。

言「是旃陀罗」者，乃是四姓之下流也。此乃性怀凶恶，不闲仁义，虽着人皮，行同禽兽。王居上族，押临万基之主，今既起恶加恩，与彼下流何异也？
言「不宜住此」者，即有二义：
一者：王今造恶，不存风礼，京邑神州，岂遣旃陀罗为主也？此即摈出宫城意也。
二者：王虽在国，损我宗亲，不如远摈他方，永绝无闻之地。故云「不宜住此」也。
言「时二大臣说此语」以下，此明二臣直谏，切语极粗，广引古今，望得王心开悟。
言「以手按剑」者，臣自按手中剑也。
问曰：谏辞粗恶，不避犯颜，君臣之义既乖，何以不回身直去，乃言「却行而退」也？

答曰：粗言虽逆王，望息害母之心。又恐瞋毒未除，系剑危己，是以按剑自防，却行而退。

时阿阇世，惊怖惶惧，告耆婆言：「汝不为我耶？」五、从「时阿阇世惊怖」下至「汝不为我耶」以来，正明「世王生怖」。

此明阇世，既见二臣，谏辞粗切，又睹按剑而去；恐臣背我，向彼父王，更生异计，致使情地不安，故称「惶惧」。「彼既舍我，不知为谁？」心疑不决，遂即口问审之，故云：「耆婆！汝不为我也？」言「耆婆」者，是王之弟也。「古人云：『家有衰祸，非亲不救』。
汝既是我弟者，岂同月光也？」
耆婆白言：「大王！慎莫害母。」
六、从「耆婆白言」下至「慎莫害母」以来，明「二臣重谏」。
此明耆婆实答大王：「若欲得我等为相者，愿勿害母也。」此直谏竟。
王闻此语，忏悔求救。即便舍剑，止不害母。
七、从「王闻此语」下至「止不害母」以来，正明「阇王受谏，放母残命」。

此明世王，既得耆婆谏已，心生悔恨，愧前所造；即向二臣，求哀乞命，因即放母，脱于死难，手中之剑，还归本匣。
敕语内官，闭置深宫，不令复出。
八、从「敕语内官」下至「不令复出」以来，明其「世王余瞋禁母」。

此明世王，虽受臣谏放母，犹有余瞋，不令在外，敕语内官，闭置深宫，更莫令出，与父王相见。
上来虽有八句不同，广明禁母缘竟。
四、就「厌苦缘」中，即有其四：
时韦提希，被幽闭已，愁忧憔悴。
一、从「时韦提希」下至「憔悴」以来，正明「夫人为子幽禁」。

此明夫人虽免死难，更闭在深宫，守当极牢，无由得出，唯有念念怀忧，自然憔悴。伤叹曰：「祸哉今日苦，遇值阇王唤；利刃中间结，复置深宫难。」问曰：夫人既得免死入宫，宜应讶乐，何因反更愁忧也？
答曰：即有三义不同：

一、明夫人既自被闭，更无人进食与王；王又闻我在难，转更愁忧。今既无食加忧者，王之身

命，定应不久。
二、明夫人既被囚难，何时更见如来之面及诸弟子？

三、明夫人奉教，禁在深宫，内官守当，水泄不通，旦夕之间，唯愁死路。有斯三义，切逼身心，得无憔悴也！

遥向耆阇崛山，为佛作礼，而作是言：「如来世尊！在昔之时，恒遣阿难，来慰问我。我今愁忧，世尊威重，无由得见。愿遣目连，尊者阿难，与我相见。」作是语已，悲泣雨泪，遥向佛礼，未举头顷。
二、从「遥向耆阇崛山」下至「未举头顷」以来，正明「夫人因禁请佛，意有所陈」。

此明夫人既在囚禁，自身无由得到佛边，唯有单心，面向耆阇，遥礼世尊，愿佛慈悲，表知弟子愁忧之意。
言「如来在昔之时」以下，此有二义：

一、明父王未被禁时，或可王及我身亲到佛边，或可如来及诸弟子亲受王请。然我及王身俱在囚禁，因缘断绝，彼此情乖。

二、明父王在禁以来，数蒙世尊遣阿难来慰问我。云何慰问？以见父王囚禁，佛恐夫人忧恼，以是因缘，故遣慰问也。

言「世尊威重，无由得见」者，此明夫人内自卑谦，归尊于佛弟子。「秽质女身，福因鲜薄；佛德威高，无由轻触。愿遣目连等，与我相见」。
问曰：如来即是化主，应不失时宜，夫人何以不三加致请，乃唤目连等，有何意也？

答曰：佛德尊严，小缘不敢辄请。但见阿难，欲传语往白世尊；佛知我意，复使阿难传佛之语，指授于我。以斯义故，愿见阿难。
言「作是语已」者，总说前意竟也。

言「悲泣雨泪」者，此明夫人自唯罪重，请佛加哀；致敬情深，悲泪满目。但以渴仰灵仪，复加遥礼，叩顶跰[足*余]，须臾未举。

尔时世尊，在耆阇崛山，知韦提希，心之所念。即敕大目犍连，及以阿难，从空而来。佛从耆阇崛山没，于王宫出。

时韦提希，礼已举头，见世尊释迦牟尼佛，身紫金色，坐百宝莲华。目连侍左，阿难侍右；释梵护世诸天，在虚空中，普雨天华，持用供养。

三、从「尔时世尊」下至「天华持用供养」以来，正明「世尊自来赴请」。此明世尊虽在耆阇，已知夫人心念之意。
言「敕大目连等，从空而来」者，此明应夫人请也。

言「佛从耆山没」者，此明夫人宫内禁约极难，佛若现身来赴，恐畏阇世知闻，更生留难；以是因缘，故须此没彼出也。
言「时韦提，礼已举头」者，此明夫人致敬之时也。
言「见佛世尊」者，此明世尊宫中已出，致使夫人举头即见。
言「释迦牟尼佛」者，简异余佛。但诸佛名通，身相不异，今故标定释迦，使无疑也。
言「身紫金色」者，显定其相也。
言「坐百宝华」者，简异余座也。
言「目连侍左等」者，此明更无余众，唯有二僧。

言「释梵护世」者，此明天王众等，见佛世尊，隐显王宫，必说稀奇之法；「我等天人，因韦提故，得听未闻之益。」各乘本念，普住临空，天耳遥餐，雨华供养。
又言「释」者，即是天帝也。
言「梵」者，即是色界梵王等也。
言「护世」者，即是四天王也。

言「诸天」者，即是色、欲界等天众，既见天王来向佛边，彼诸天众亦从王来，闻法供养。

时韦提希，见佛世尊；自绝璎珞，举身投地，号泣向佛。白言：世尊！我宿何罪，生此恶子？世尊复有，何等因缘，与提婆达多，共为眷属？

四、从「时韦提希见世尊」下至「与提婆共为眷属」以来，正明「夫人举头见佛，口言伤叹，怨结情深」也。
言「自绝璎珞」者，此明夫人身庄璎珞，犹爱未除，忽见如来，羞惭自绝。
问曰：云何自绝也？

答曰：夫人乃是贵中之贵，尊中之尊，身四威仪，多人供给，所着衣服，皆使傍人。今既见佛，耻愧情深，不依钩带，顿自掣却，故云「自绝」也。

言「举身投地」者，此明夫人内心感结，怨苦难堪，是以从坐踊身而立，从立踊身投地。此乃叹恨处深，更不事礼拜威仪也。
言「号泣向佛」者，此明夫人婉转佛前，闷绝号哭。

言「白佛」以下，此明夫人婉转涕哭，量久少惺，始正身威仪，合掌白佛：「我自一生以来，未曾造其大罪；未审宿业因缘，有何殃咎，而与此儿，共为母子？」此明夫人，既自障深，不识宿因，今被儿害，谓是横来。「愿佛慈悲，示我径路。」言「世尊复有何等因缘」以下，此明夫人，向佛陈诉：「我是凡夫，罪惑不尽，有斯恶报，是事甘心。世尊旷劫行道，正、习俱亡，众智朗然，果圆号佛；未审有何因缘，乃与提婆共为眷属？」此意有二：
一明夫人致怨于子，忽于父母，狂起逆心。

二明又恨提婆，教我阇世，造斯恶计。若不因提婆者，我儿终无此意也。为此因缘，故致斯问。
又夫人问佛云「与提婆眷属」者，即有其二：一者在家眷属，二者出家眷属。

言在家者，佛之伯叔，有其四人：佛者，即是白净王儿。金毘者，白饭王儿。提婆者，斛饭王儿。释魔男者，是甘露饭王儿。此名在家外眷属也。
言出家眷属者，与佛作弟子，故名内眷属也。
上来虽有四句不同，广明厌苦缘竟。
五、就「欣净缘」中，即有其八：
唯愿世尊，为我广说，无忧恼处，我当往生，不乐阎浮提浊恶世也。

一、从「唯愿世尊，为我广说」下至「浊恶世也」以来，正明「夫人通请所求，别标苦界」。

此明夫人，遇自身苦，觉世非常，六道同然，无有安心之地；此闻佛说，净土无生，愿舍秽身，证彼无为之乐。
此浊恶处，地狱、饿鬼、畜生盈满，多不善聚。愿我未来，不闻恶声，不见恶人。
二、从「此浊恶处」下至「不见恶人」以来，正明「夫人举出所厌之境」。
此明阎浮总恶，未有一处可贪，但以幻惑愚夫，饮斯长苦。
言「此浊恶处」者，正明苦界也；又明器世间，亦是众生依报处，亦名众生所依处也。
言「地狱」等以下，三品恶果最重也。
言「盈满」者，此三苦聚，非直独指阎浮，娑婆亦皆遍有，故言「盈满」。
言「多不善聚」者，此明三界六道不同，种类恒沙，随心差别。

《经》云：「业能庄识，世世处处各趣，随缘受果报，对面不相知。」言「愿我未来」以下，此明夫人，真心彻到，厌苦娑婆，欣乐无为，永归常乐。但无为之境，不可轻尔即阶；苦恼娑婆，无由辄然得离。自非发金刚之志，永绝生死之元；若不亲从慈尊，何能免斯长叹。

然「愿我未来不闻恶声恶人」者，此明如阇王、调达，杀父破僧，及恶声等，愿亦不闻不见。但阇王既是亲生之子，上于父母起于杀心，何况疏人而不相害？是故夫人不简亲疏，总皆顿舍。
今向世尊，五体投地，求哀忏悔。

三、从「今向世尊」下至「忏悔」以来，正明「夫人净土妙处，非善不生；恐有余愆，障不得往；是以求哀，更须忏悔」。
唯愿佛日，教我观于清净业处。

四、从「唯愿佛日」下至「清净业处」以来，正明「夫人通请去行」。此明夫人，上即通请生处，今亦通请得生之行。
言「佛日」者，法、喻双标也。譬如日出，众暗尽除；佛智辉光，无明之夜日朗。
言「教我观于清净」以下，正明既能厌秽欣净，若为安心注想，得生清净处也。
尔时世尊，放眉间光，其光金色，遍照十方，无量世界。
还住佛顶，化为金台，如须弥山。十方诸佛，净妙国土，皆于中现。
或有国土，七宝合成；
复有国土，纯是莲华；
复有国土，如自在天宫；
复有国土，如玻璃镜；
十方国土，皆于中现。
有如是等，无量诸佛国土，严显可观，令韦提希见。

五、从「尔时世尊放眉间光」下至「令韦提见」以来，正明「世尊广现净土，酬前通请」。

此明世尊以见夫人广求净土，如来即放眉间光，照十方国，以光摄国，还来顶上，化作金台，如须弥山。如之言似，似须弥山。此山腰细上阔，所有佛国，并于中现，种种不同，庄严有异。佛神力故，了了分明，加备韦提，尽皆得见。
问曰：韦提上请为我广说无忧之处，佛今何故不为广说，乃为金台普现者，有何意也？

答曰：此彰如来意密也。然韦提发言致请，即是广开净土之门，若为之总说，恐彼不见，心犹

致惑；是以一一显现，对彼眼前，信彼所须，随心自选。
时韦提希白佛言：世尊！是诸佛土，虽复清净，皆有光明。
六、从「时韦提白佛」下至「皆有光明」以来，正明「夫人总领所现，感荷佛恩」。

此明夫人总见十方佛国，并悉精华；欲比极乐庄严，全非比况，故云「我今乐生安乐国」也。
问曰：十方诸佛，断惑无殊；行毕果圆，亦应无二。何以一种净土，即有斯优劣也？

答曰：佛是法王，神通自在；优之与劣，非凡惑所知。隐、显随机，望存化益，或可故隐彼为优，独显西方为胜。
我今乐生，极乐世界，阿弥陀佛所。
七、从「我今乐生弥陀」以下，正明夫人「别选所求」。

此明弥陀本国四十八愿，愿愿皆发增上胜因，依因起于胜行，依行感于胜果，依果感成胜报，依报感成极乐，依乐显通悲化，依于悲化，显开智慧之门。然悲心无尽，智亦无穷；悲智双行，即广开甘露；因兹法润，普摄群生也。诸余经典，劝处弥多；众圣齐心，皆同指赞。
有此因缘，致使如来密遣夫人别选也。
唯愿世尊，教我思惟，教我正受。
八、从「唯愿世尊」以下，正明「夫人请求别行」。
此明韦提既选得生处，还修别行，励己注心，必望往益。
言「教我思惟」者，即是「定前方便」，思想忆念彼国依正二报、四种庄严也。

言「教我正受」者，此明因前思想渐渐微细，「觉想俱亡，唯有定心，与前境合，名为正受」。
此中略已料简，至下观门，更当广辨。应知。
上来虽有八句不同，广明欣净缘竟。
六、就「散善显行缘」中，即有其五：
尔时世尊，即便微笑；有五色光，从佛口出；一一光照频婆娑罗王顶。
尔时大王，虽在幽闭，心眼无障；遥见世尊，头面作礼；自然增进，成阿那含。
一、从「尔时世尊，即便微笑」下至「成阿那含」以来，正明「光益父王」。

此明如来以见夫人愿生极乐，更请得生之行，称佛本心，又显弥陀愿意。因斯二请，广开净土之门，非直韦提得去，有识闻之皆往；有斯益故，所以「如来微笑」也。
言「有五色光，从佛口出」者，此明一切诸佛，心口常威仪法尔；凡所出光，必有利益。
言「一一光照频婆顶」者，正明口光，不照余方，唯照王顶。

然佛光随身出处，必皆有益。佛足下放光，即照益地狱道；若光从膝出，照益畜生道；若光从阴藏出，照益鬼神道；若光从脇出，照益修罗道；光从心出，照益于人道；若光从口出，照益二乘之人；若光从眉间出，照益大乘人。

今明此光从口出，直照王顶者，即授其小果。若光从眉间出，即从佛顶入者，即授菩萨记也。如斯义者，广多无量，不可具述。

言「尔时大王，虽在幽闭」以下，正明父王蒙光照顶，心眼得开，障隔虽多，自然相见。斯乃因光见佛，非意所期，致敬归依，即超证第三之果。
尔时世尊，告韦提希：汝今知不？阿弥陀佛，去此不远。
汝当系念，谛观彼国，净业成者。我今为汝，广说众譬。
二、从「尔时世尊」下至「广说众譬」以来，正明「答前夫人别选所求之行」。

此明如来从上耆阇没，王宫出，讫至此文，世尊默然而坐，总未言说。但中间夫人忏悔、请问，放光、现国等，乃是阿难从佛王宫见此因缘，事了还山，传向耆阇大众，说如上事，始有此文；亦非是无时佛语也。应知。
言「尔时世尊告韦提」以下，正明告命许说也。
言「阿弥陀佛不远」者，正明标境以住心，即有其三：
（一）明分齐不远，从此超过十万亿刹，即是弥陀之国。
（二）明道里虽遥，去时一念即到。

（三）明韦提等，及未来有缘众生，注心观念，定境相应，行人自然常见。有斯三义，故云不远也。

言「汝当系念」以下，正明凡惑障深，心多散动，若不顿舍攀缘，净境无由得现。此即正教安心住行，若依此法，名为净业成也。
言「我今为汝」以下，此明机缘未具，不可偏说定门；佛更观机，自开三福之行。
亦令未来世，一切凡夫，欲修净业者，得生西方极乐国土。

三、从「亦令未来世」下至「极乐国土」以来，正明「举机劝修得益」。此明夫人所请，利益弥深，及未来回心皆到。
欲生彼国者，当修三福：
一者、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。
二者、受持三归，具足众戒，不犯威仪。

三者、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。
如此三事，名为净业。
四、从「欲生彼国者」下至「名为净业」以来，正明「劝修三福之行」。

此明一切众生，机有二种：一者定，二者散。若依定行，即摄生不尽；是以如来方便，显开三福，以应散动根机。
言「欲生彼国」者，标指所归也。
言「当修三福」者，总标行门也。
云何名三？「一者孝养父母」。即有其四：
一、言「孝养父母」者：此明一切凡夫，皆藉缘而生。云何藉缘？

或有化生，或有湿生，或有卵生，或有胎生。此四生中，各各复有四生，如经广说。但是相因而生，即有父母；既有父母，即有大恩。若无父者，能生之因即阙；若无母者，所生之缘即乖；若二人俱无，即失托生之地。要须父母缘具，方有受身之处。既欲受身，以自业识为内因，以父母精血为外缘；因缘和合，故有此身。以斯义故，父母恩重。母怀胎已，经于十月，行住坐卧，常生苦恼，复忧产时死难。若生已，经于三年，恒常眠屎卧尿，床被衣服，皆亦不净。及其长大，爱妇亲儿，于父母处，反生憎疾，不行恩孝者，即与畜生无异也。
又父母者，世间福田之极也；佛者，即是出世福田之极也。

然佛在世时，遇值时年饥俭，人皆饿死，白骨纵横；诸比丘等，乞食难得。于时世尊，待比丘等去后，独自入城乞食，从旦至中，门门唤乞，无与食者，佛还空钵而归。明日复去，又还不得；后日复去，又亦不得。忽有一比丘，道逢见佛，颜色异常，似有饥相，即问佛言：

「世尊！今已食竟也？」佛言：「比丘！我经三日以来，乞食不得一匙，我今饥虚，无力能共汝语。」比丘闻佛语已，悲泪不能自胜，即自念言：「佛是无上福田，众生覆护，我此三衣卖却，买取一钵饭，奉上于佛，今正是时也。」作是念已，即买得一钵饭，急将上佛。佛知而故问言：「比丘！时年饥俭，人皆饿死，汝今何处，得此一钵纯色饭来？」比丘如前具白世尊。佛又言：「比丘！三衣者，即是三世诸佛之幢相。此衣因缘，极尊、极重、极恩，汝今易得此饭与我者，大领汝好心，我不消此饭也。」比丘重白佛言：「佛是三界福田，圣中之极，尚言不消者，除佛以外，谁能消也？」佛言：「比丘！汝有父母已不？」答言：「有。」「汝将供养父母去。」比丘言：「佛尚云不消，我父母岂能消也？」佛言：「得消，何以故？父母能生汝身，于汝有大重恩，为此得消。」佛又问：「比丘！汝父母有信佛心不？」比丘言：「都无信心。」佛言：「今有信心，见汝与饭，大生欢喜，因此即发信心。先教受三归依，即能消此食也。」时比丘既受佛教，愍仰而去。以此义故，大须孝养父母。

又佛母摩耶生佛，经七日已即死，生忉利天。佛后成道，至四月十五日，即向忉利天，一夏为母说法，为报十月怀胎之恩。佛尚自收恩，孝养父母，何况凡夫而不孝养。故知父母恩深极重也。

「奉事师长」者：此明教示礼节，学识成德；因行无亏，乃至成佛，此犹师之善友力也。此之大恩，最须敬重。然父母及师长者，名为敬上行也。

言「慈心不杀」者：此明一切众生，皆以命为本，若见恶缘，怖走藏避者，但为护命也。《经》(北本涅盘经卷十南本涅盘经卷十)云：「一切诸众生，无不爱寿命，勿杀勿行杖，恕己可为喻。」即为证也。

言「修十善业」者：此明十恶之中，杀业最恶，故列之在初。十善之中，长命最善，故以之相对也。以下九恶九善者，至下九品中，次应广述。此明世善，又名慈下行也。

二、言「受持三归」者：此明世善轻微，感报不具；戒德巍巍，能感菩提之果。但众生归信，从浅至深，先受三归，后教众戒。

言「具足众戒」者：然戒有多种，或三归戒，或五戒、八戒、十善戒、二百五十戒、五百戒、沙弥戒，或菩萨三聚戒、十无尽戒等，故名具足众戒也。又一一戒品中，亦有少分戒、多分戒、全分戒也。

言「不犯威仪」者：此明身口意业，行住坐卧，能与一切戒，作方便威仪也。若轻重粗细，皆能护持，犯即悔过，故云「不犯威仪」。
此名戒善也。

三、言「发菩提心」者：此明众生欣心趣大，不可浅发小因；自非广发弘心，何能得与菩提相会？
唯愿我身，身同虚空，心齐法界，尽众生性。
我以身业，恭敬供养礼拜，迎送来去，运度令尽。
又我以口业，赞叹说法，皆受我化，言下得道者令尽。
又我以意业，入定观察，分身法界，应机而度，无一不尽。

我发此愿，运运增长；犹如虚空，无处不遍；行流无尽，彻穷后际；身无疲倦，心无厌足。
又言「菩提」者，即是佛果之名。

又言「心」者，即是众生能求之心。故云「发菩提心」也。

四、言「深信因果」者，即有其二：一明世间苦乐因果，若作苦因，即感苦果；若作乐因，即感乐果。如似以印印泥，印坏文成，不得疑也。

言「读诵大乘」者，此明经教，喻之如镜，数读数寻，开发智慧。

若智慧眼开，即能厌苦欣乐涅盘等也。

言「劝进行者」，此明苦法如毒，恶法如刀，流转三有，损害众生。今既善如明镜，法如甘露；镜即照正道以归真，甘露即注法雨而无竭。欲使含灵受润，等会法流，为此因缘，故须相劝。

言「如此三事」以下，总结成上行也。

佛告韦提希：汝今知不？此三种业，乃是过去、未来、现在，三世诸佛，净业正因。

五、从「佛告韦提」下至「正因」以来，明其「引圣励凡。」但能决定注心，必往无疑。

上来虽有五句不同，广明散善显行缘竟。

七、就「定善示观缘」中，即有其七：

佛告阿难，及韦提希：谛听！谛听！善思念之。如来今者，为未来世一切众生，为烦恼贼之所害者，说清净业。

一、从「佛告阿难」下至「清净业」以来，正明「敕听许说」。

此明韦提前请愿生极乐，又请得生之行，如来已许；今就此文，正欲开显正受之方便。此乃因缘极要，利益处深，旷劫希闻，如今始说；为斯义故，致使如来总命二人。

言「告阿难」者，我今欲开说净土之门，汝好传持，莫令遗失。

言「告韦提」者，汝是请法之人，我今欲说，汝好审听，思量谛受，莫令错失。

言「为未来世一切众生」者，但如来临化，偏为常没众生；今既等布慈云，望欲普沾来润。

言「为烦恼贼害」者，此明凡夫障重，妄爱迷深，不谓三恶火坑，暗在人之足下；随缘起行，拟作进道资粮，何其六贼知闻，竞来侵夺。

今既失此法财，何得无忧苦也？

言「说清净业」者，此明如来以见众生罪故，为说忏悔之方，欲令相续断除，毕竟永令清净。

又言「清净」者，依下观门，专心念佛，注想西方，念念罪除，故清净也。

善哉韦提希！快问此事。

二、从「善哉」以下，正明「夫人问当圣意」。

阿难！汝当受持，广为多众，宣说佛语。

三、从「阿难汝当受持」下至「宣说佛语」以来，正明「劝持劝说，此法深要，好须流布」。

此明如来前则总告，令安心听受；此文则别敕阿难，受持勿忘，广多人处，为说流行。

言「佛语」者，此明如来旷劫已除口过，随有言说，一切闻者，自然生信。

如来今者，教韦提希，及未来世一切众生，观于西方极乐世界。以佛力故，当得见彼，清净国土，如执明镜，自见面像。见彼国土，极妙乐事，心欢喜故，应时即得，无生法忍。

四、从「如来今者」下至「得无生忍」以来，正明「劝修得益之相」。

此明如来欲为夫人及未来等，显观方便，注想西方，舍厌娑婆，贪欣极乐。

言「以佛力故」以下，此明众生业障，触目生盲，指掌谓远他方，隔竹篑即踰之千里。岂况凡夫分外，诸佛境内窥心；自非圣力冥加，彼国何由得睹！

言「如执明镜，自见面像」以下，此明夫人及众生等，入观住心，凝神不舍，心境相应，悉皆显现。当境现时，如似镜中，见物无异也。

言「心欢喜故得忍」者，此明阿弥陀佛国，清净光明，忽现眼前，何胜踊跃！因兹喜故，即得无生之忍；亦名喜忍，亦名悟忍，亦名信忍。此乃玄谈，未标得处，欲令夫人等，悕心此益，勇猛专精，心想见时，方应悟忍。此多是十信中忍，非解行以上忍也。

佛告韦提希：汝是凡夫，心想羸劣；未得天眼，不能远观。

诸佛如来，有异方便，令汝得见。

五、从「佛告韦提」下至「令汝得见」以来，正明「夫人是凡非圣；由非圣故，仰惟圣力冥加，彼国虽遥得睹。」此明如来恐众生置惑，谓言夫人是圣非凡，由起疑故，即自生怯弱：「然韦提现是菩萨，假示凡身；我等罪人，无由比及」。为断此疑，故言「汝是凡夫」也。

言「心想羸劣」者，由是凡故，曾无大志也。

言「未得天眼」者，此明夫人肉眼，所见远近，不足为言，况净土弥遥，云何可见？

言「诸佛如来，有异方便」以下，此明若依心所见国土庄严者，非汝凡能，普悉归功于佛也。

时韦提希白佛言：世尊！如我今者，以佛力故，见彼国土。

六、从「时韦提白佛」下至「见彼国土」以来，明其「夫人重牒前恩，欲生起后问」之意。此明夫人领解佛意：如上光台所见，谓是己能向见；世尊开示，始知是佛方便之恩。若尔者，佛

今在世，众生蒙念，可使得见西方；佛若涅盘，不蒙加备者，云何得见也？
　　若佛灭后，诸众生等，浊恶不善，五苦所逼；云何当见，阿弥陀佛，极乐世界？

七、从「若佛灭后」下至「极乐世界」以来，正明「夫人悲心为物，同己往生，永逝娑婆，长游安乐」。

此明如来期心运度，彻穷后际而未休。但以世代时移，群情浅促；故使如来减永生之寿，泯长劫以类人年；摄骄慢以示无常，化刚强同归于磨灭；故云「若佛灭后」也。
　　言「诸众生」者，此明如来息化，众生无处归依；蠢蠢周憧，纵横走于六道。

言「浊恶不善」者，此明五浊也：一者劫浊，二者众生浊，三者见浊，四者烦恼浊，五者命浊。
　　言劫浊者，然劫实非是浊，当劫减时，诸恶加增也。
　　言众生浊者，劫若初成，众生纯善；劫若末时，众生十恶弥盛也。
　　言见浊者，自身众恶，总变为善；他上无非，见为不是也。
　　言烦恼浊者，当今劫末众生，恶性难亲，随对六根，贪瞋竞起也。

言命浊者，由前见、恼二浊，多行杀害，无慈恩养；既行断命之苦因，欲受长年之果者，何由可得也？
　　然浊者，体非是善。今略指五浊义竟。

言「五苦所逼」者，八苦中，取生苦、老苦、病苦、死苦、爱别苦，此名五苦也。更加三苦，即成八苦：一者五阴盛苦，二者求不得苦，三者怨憎会苦，总名八苦也。此五浊、五苦、八苦等，通六道受，未有无者，常逼恼之。若不受此苦者，即非凡数摄也。

言「云何当见」以下，此明夫人举出苦机，此等罪业极深，又不见佛，不蒙加备，云何见于彼国也？
　　上来虽有七句不同，广明定善示观缘竟。
　　初明证信序，次明化前序，后明发起序。
　　上来虽有三序不同，总明序分竟。
　　观经序分义卷第二
　　观经正宗分定善义卷第三
　　沙门善导集记
　　从此以下，次辨正宗，即有其十六。还就一一观中，对文料简，不劳预显。

今定立正宗，与诸师不同，今直以就法定者：从日观初句，下至下品下生以来，是其正宗。从日观以上，虽有多义不同，看此文势，但是由序也。应知。
　　就初「日观」中，先举、次辨、后结，即有其五：
　　佛告韦提希：汝及众生，应当专心，系念一处，想于西方。
　　一、从「佛告韦提」下至「想于西方」以来，正明「总告总劝」。

此明韦提前请弥陀佛国，又请正受之行，如来当时即许为说。但以机缘未备，显行未周，更开三福之因，以作未闻之益。又如来重告，劝发流通，此法难闻，广令开悟。
　　言「佛告韦提，汝及众生」者，此明告劝，若欲等出尘劳，求生佛国者，宜须励意也。

言「应当专心」以下，此明众生散动，识剧猿猴，心遍六尘，无由暂息。但以境缘非一，触目起贪乱想；安心三昧，何容可得？自非舍缘托静，相续注心，直指西方，简余九域。是以一身、一心、一回向、一处、一境界、一相续、一归依、一正念。是名想成就，得正受，此世后生，随心解脱也。
　　云何作想？凡作想者，一切众生，自非生盲，有目之徒，皆见日没。
　　二、从「云何作想」下至「皆见日没」以来，正明「牒所观事」。

此明诸众生等，久流生死，不解安心，虽指西方，不知云何作意。故使如来为生反问，遣除疑执，以示正念之方。
　　言「凡作想」者，此明总牒前意，显后入观之方便。
　　言「一切众生」者，总举得生之类。
　　言「自非生盲」以下，此明简机，堪与不堪。

言「生盲」者，从母胎中出，眼即不见物者，名曰生盲。此人不得教作日观，由不识日轮光相故。除生盲以外，遇缘患者，教作日观，尽得成就。由未患眼时，识其日轮光明等相，今虽患目，但令善取日轮等相，正念坚持，不限时节，必得成就。
　　问曰：韦提上请，愿见极乐之境，及至如来许说，即先教住心观日，有何意也？
　　答曰：此有三意：

一者：欲令众生识境住心，指方有在。不取冬夏两时，唯取春秋二际，其日正东出，直西没，弥陀佛国，当日没处，直西超过十万亿刹即是。
　　二者：欲令众生识知自业障有轻重。云何得知？由教住心观日。

初欲住心时，教令跏趺正坐。右脚着左髀上与外齐，左足安右髀上与外齐，左手安右手上，令

身正直，合口齿，勿相近，舌柱上颚，为令咽喉及鼻中气道宣通故。
又令观身四大，内外俱空，都无一物。
身之地大，皮肉筋骨等，心想散向西方，尽西方际，乃至不见一尘之相。
又想身之水大，血汗津泪等，心想散向北方，尽北方际，乃至不见一尘之相。
又想身之风大，散向东方，尽东方际，乃至不见一尘之相。
又想身之火大，散向南方，尽南方际，乃至不见一尘之相。
又想身之空大，即与十方虚空一合，乃至不见一尘不空之相。
又想身之五大皆空，唯有识大，湛然凝住，犹如圆镜，内外明照，朗然清净。

作此想时，乱想得除，心渐凝定。然后徐徐转心，谛观于日。其利根者，一坐即见明相现前。当境现时，或如钱大，或如镜面大，于此明上，即自见业障轻重之相。
一者黑障，犹如黑云障日。
二者黄障，又如黄云障日。
三者白障，如似白云障日。
此日犹云障故，不得朗然显照；众生业障亦如是，障蔽净心之境，不能令心明照。

行者若见此相，即须严饰道场，安置佛像，清净洗浴，着净衣，又烧名香，表白诸佛一切贤圣，向佛形像，现在一生，忏悔无始以来，乃身口意业，所造十恶、五逆、四重、谤法、阐提等罪，极须悲涕雨泪，深生惭愧，内彻心髓，切骨自责。忏悔已，还如前坐法，安心取境。境若现时，如前三障尽除，所观净境，朗然明净，此名顿灭障也。

或一忏即尽者，名利根人也。或一忏但除黑障，或一忏得除黄白等障，或一忏但除白障，此名渐除，不名顿灭也。

既自识业相如是，唯须勤心忏悔，日夜三时六时等，但忆得即忏者，最是上根上行人也。譬如汤火烧身，一觉即却；岂容徒待时、待处、待缘、待人，方始除也？

三者：欲令众生识知弥陀依正二报，种种庄严光明等相，内外照曜，超过此日，百千万倍。行者等，若不识彼境光相者，即看此日轮光明之相，若行住坐卧，礼念忆想，常作此解，不久之间，即得定心，见彼净土之事，快乐庄严。
为此义故，世尊先教作日想观也。

当起想念，正坐西向，谛观于日，欲没之处；令心坚住，专想不移。见日欲没，状如悬鼓。
三、从「当起想念」下至「状如悬鼓」以来，「正教观察」。
此明正身威仪，面向西方，守境住心，坚执不移，所期皆应。
既见日已，闭目开目，皆令明了。
四、从「既见日已」下至「明了」以来，「辨观成相」。
此明标心见日，制想除缘，念念不移，净相了然而现。
又行者初在定中，见此日时，即得三昧定乐，身心内外，融液不可思议。

当见此时，好须摄心令定，不得上心贪取。若起贪心，心水即动；以心动故，净境即失。或动、或暗、或黑、或青、黄、赤、白等色，不得安定。见此事时，即自念言：「此等境相摇动不安者，由我贪心动念，致使净境动灭。」即自安心正念，还从本起，动相即除，静心还现。既知此过，更不得起增上贪心也。

以下诸观邪正得失，一同此也。观日见日，心境相应，名为正观；观日不见日，乃见余杂境等，心境不相应，故名邪也。
斯乃娑婆之暗宅，触事无以比方；唯有朗日舒辉，寄想远标于极乐。
是为日想，名曰初观。
五、从「是为」以下，「总结」。
上来虽有五句不同，广明日观竟。
二、就「水观」中，亦先举、次辨、后结，即有其六：
次作水想：见水澄清，亦令明了，无分散意。
既见水已，当起冰想；见冰映彻，作琉璃想；此想成已，见琉璃地，内外映彻。
一、从「次作水想」下至「内外映彻」以来，「总标地体」。
问曰：前教观日，为知业相等，故令观日。今此观中，又教观水，有何所以？

答曰：日轮常照，以表极乐之长晖；复恐彼地不平，类此秽国之高下。但以娑婆暗宅，唯日能明；此界丘坑，未无高下之处；欲取能平之者，无过于水，示斯可平之相，况彼琉璃之地也。
又问曰：此界之水，湿而且软，未审彼地，亦同此水也？
答曰：此界之平水，以对彼地，等无高下。又转水成冰者，对彼琉璃之地，内外映彻也。
此明弥陀旷劫，等行无偏，正习俱亡，能感地轮之映彻。
又问曰：既教想水以住心，转水以成冰，转冰以成琉璃地者，云何作法，而令境现？

答曰：若住身威仪，一同前日观中法。又欲观水以取定心者，还须对相似之境而观，即易可得定。行者等，于静处，取一碗水，着床前地上，好满盛之，自身在床上坐。当自眉间，着一白物，如豆许大，低头临面水上，一心照看此白处，更莫异缘。又水初在地，波浪不住，临面观之，不见面像，为观不休，渐渐面现。初时面相不住，乍长乍短，乍宽乍狭，乍见不见。此相现时，更须极细用心，不久之间，水波微细，似动不动，面相渐得明现。虽见面上，眼耳鼻口

等，亦未须取，亦不须妨；但纵身心，知有勿取也。唯取白处，了了观之，正念守护，勿令失意异缘。当见此时，心渐得住，水性湛然也。

又行者等，欲识知自心中水波浪不住者，但观此水，动不动之相，即知自心境现不现、明暗之相也。

又待水静时，取一米许，当水上，信手投之水中，其水波即动，遍于碗内，自面临上观之，其白者即动。更着豆许投之，水波更大，面上白者，或见不见。乃至枣等，投之于水，其波转大。面上白者，及自身头面，总皆隐没不现，犹水动故也。

言碗者，即喻身器也。
言水者，即喻自心水也。
言波浪者，即喻乱想烦恼也。
言渐渐波浪息者，即是制舍众缘，住心一境也。
言水静境现者，即是能缘之心无乱，所缘之境不动；内外恬怕，所求之相显然。

又细想及粗想，心水即动；心水既动，静境即失。又细尘及以粗尘，投之寂静水中，其水波浪即动。

又行者等，但看此水动不动相，即识自心住不住也。
又境现失不失、邪正等，一同前日观也。

又天亲《赞》(往生论)云：「观彼世界相，胜过三界道；究竟如虚空，广大无边际。」此即总明彼国地之分量也。

下有金刚七宝金幢，擎琉璃地。其幢八方，八楞具足。一一方面，百宝所成；一一宝珠，有千光明；一一光明，八万四千色；映琉璃地，如亿千日，不可具见。

二、从「下有金刚七宝」下至「不可具见」以来，正明「地下庄严」，即有其七：

（一）明幢体等是无漏金刚。
（二）明擎地相，显映庄严。
（三）明方楞具足，表非圆相。
（四）明百宝合成，量出尘沙。
（五）明宝出千光，光周无边之际。
（六）明光多异色，色照他方，随机变现，无时不益也。
（七）明众光散彩，映绝日轮，新往者睹之，卒难周悉。

赞云：

地下庄严七宝幢无量无边无数亿
八方八面百宝成见彼无生自然悟
无生宝国永为常一一宝流无数光
行者倾心常对目腾神踊跃入西方

又赞云：

西方寂静无为乐毕竟逍遥离有无
大悲熏心游法界分身利物等无殊
或现神通而说法或现相好入无余
变现庄严随意出群生见者罪皆除

又赞云：

归去来魔乡不可停
旷劫来流转六道尽皆经
到处无余乐唯闻愁叹声
毕此生平后入彼涅盘城

琉璃地上，以黄金绳，杂厕间错；以七宝界，分齐分明。

三、从「琉璃地上」下至「分齐分明」以来，正明「地上庄严，显标殊胜」。

此明依持圆净：七宝池林等是能依，琉璃宝地是所依；地是能持，池、台、树等是所持。此由弥陀因行周备，致使感报圆明。明净之义，即「无漏为体」也。

赞云：

宝地庄严无比量处处光明照十方
宝阁华台皆遍满杂色玲珑难可量
宝云宝盖临空覆圣众飞通互往来
宝幢旛盖随风转宝乐含辉应念回
带惑疑生华未发合掌笼笼喻处胎
内受法乐无微苦障尽须臾华自开
耳目精明身金色菩萨徐徐授宝衣
光触体得成三忍即欲见佛下金台
法侣迎将入大会瞻仰尊颜赞善哉

言「金绳」以下，正明黄金作道，状似金绳也。或以杂宝为地，琉璃作道；或以琉璃为地，白玉作道；或以紫金白银为地，百宝作道；或以不可说宝为地，还以不可说宝作道；或以千万宝为地，二三宝作道。如是转相间杂，转共合成，转相照曜，转相显发，光光色色，各各不同，而无杂乱。行者等莫言但有金道，而无余宝作道也。

一一宝中，有五百色光；其光如华，又似星月，悬处虚空，成光明台。楼阁千万，百宝合成。

于台两边，各有百亿华幢、无量乐器，以为庄严。

四、从「一一宝中，有五百色光」下至「乐器以为庄严」以来，正明「空里庄严」，即有其六：

（一）明宝出多光。
（二）明喻显其相。
（三）明光变成台。
（四）明光变成于楼阁。
（五）明光变成于华幢。
（六）明光变成于宝乐之音。

又明地上杂宝，一一各出五百色光，一一色光，上涌空中，作一光台。一一台中，宝楼千万，各以一、二、三、四，乃至不可说宝，以为庄严合成也。

言「如华又如星月」者，佛以慈悲，畏人不识，故借喻以显之。

言「于台两边，各有百亿华幢」者，宝地众多，光明无量，一一光等，化作光台，遍满空中。行者等行住坐卧，常作此想。

八种清风，从光明出，鼓此乐器，演说苦、空、无常、无我之音。

五、从「八种清风」下至「无我之音」以来，正明「光变乐音，转成说法之相」，即有其三：

（一）明八风从光而出。
（二）明风光即出，即鼓乐发音。
（三）明显说四倒四真，恒沙等法。

《赞》(往生论意)云：「安乐国清净，常转无垢轮；一念及一时，利益诸群生。赞佛诸功德，无有分别心；能令速满足，功德大宝海。」是为水想，名第二观。

六、从「是为」下，「总结」。

上来虽有六句不同，广明水观竟。

三、就「地想观」中，亦先举、次辨、后结，即有其六：

此想成时，

一、从「此想成时」，正明「结前生后」。

一一观之，极令了了。闭目开目，不令散失。唯除睡时，恒忆此事。佛告阿难，及韦提希：水想成已，如此想者，名为粗见极乐国地。若得三昧，见彼国地，了了分明，不可具说。

二、从「一一观之」下至「不可具说」以来，正明「辨观成相」，即有其六：

（一）明心标一境，不得总杂观之。
（二）明既专一境，境即现前，既得现前，必令明了。
（三）明境既现心，闭目开目，守令莫失。
（四）明身四威仪，昼夜常念，唯除睡时，忆持不舍。
（五）明凝心不绝，即见净土之相，此名想心中见，犹有觉想故。
（六）明想心渐微，觉念顿除，正受相应，证于三昧；真见彼境，微妙之事，何由具说！

斯乃地广无边，宝幢非一，众珍曜彩，转变弥多。是以劝物倾心，恒如对目。

是为地想，名第三观。

三、从「是为」下「总结」。

佛告阿难：汝持佛语，为未来世，一切大众，欲脱苦者，说是观地法。

四、从「佛告阿难」下至「说是观地法」以来，正明「劝发流通，随缘广说」，即有其四：

（一）明告命。
（二）明劝持佛语，广为未来大众，说前观地之益。

（三）明简机堪受堪信，欲得舍此娑婆生死之身，八苦、五苦、三恶道苦等，闻即信行者，不惜身命，急为说之。若得一人舍苦出生死者，是名真报佛恩。何以故？诸佛出世，种种方便劝化众生者，不欲直令制恶修福，受人天乐也。人天之乐，犹如电光，须臾即舍，还入三恶，长时受苦。为此因缘，但劝即令求生净土，向无上菩提。是故今时有缘相劝，誓生净土者，即称诸佛本愿意也。若不乐信行者，如《清净觉经》

(卷四意)云：「若有人闻说净土法门，闻如不闻，见如不见；当知此等，始从三恶道来，罪障未尽，为此无信向耳。佛言：我说此人未可得解脱也。」此《经》(平等觉经卷四、大阿弥陀经卷下、大经卷下意)又云：「若人闻说净土法门，闻即悲喜交流，身毛为竖者，当知此人，过去已曾，修习此法，今得重闻，即生欢喜，正念修行，必得生也。」（四）明正教观宝地以住心也。

若观是地者，除八十亿劫，生死之罪。舍身他世，必生净国，心得无疑。

五、从「若观是地者」下至「心得无疑」以来，正明「显观利益」，即有其四：

（一）明指法唯观宝地，不论余境。
（二）明因观无漏之宝地，能除有漏多劫罪也。
（三）明舍身以后，必生净土。

（四）明修因正念，不得杂疑。虽得往生，含华未出，或生边界，或堕宫胎；或因大悲菩萨入开华三昧，疑障乃除，宫华开发，身相显然，法侣携将游于佛会。

斯乃注心见于宝地，即灭宿障罪愆，愿行之业已圆，命尽无疑不往。
今既观斯胜益，更劝辨知邪正。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。
六、从「作是观」以下，正明「辨观邪正」。邪正义者，前日观中已说。
上来虽有六句不同，广明地观竟。
四、就「宝树观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十：
佛告阿难，及韦提希：地想成已，次观宝树。
一、从「佛告阿难」下至「次观宝树」以来，正明「告命」，「总举观名，结前生后」。
观宝树者，一一观之，作七重行树想。
二、言「观宝树」者，重牒观名也。
言「一一观之」以下，「生后观相，正教仪则」。
此明弥陀净国，广阔无边，宝树宝林，岂以七行为量也？

今言「七重」者，或有一树，黄金为根，紫金为茎，白银为枝，玛瑙为条，珊瑚为叶，白玉为华，真珠为果。如是七重，互为根茎，乃至华果等，七七四十九重也。或有一宝为一树者，或二三四，乃至百千万亿不可说宝，为一树者。此义《弥陀经义》中，已广论竟。故名「七重」也。
言「行」者，彼国林树虽多，行行整直，而无杂乱。
言「想」者，未闲真观，自在随心，要藉假想以住心，方能证益也。
一一树高，八千由旬。
三、从「一一」下至「由旬」以来，正明「树之体量」。

此明诸宝林树，皆从弥陀无漏心中流出，由佛心是无漏故，其树亦是无漏也。《赞》（往生论）云：「正道大慈悲，出世善根生；净光明满足，如镜日月轮。」言「量」者，一一树高三十二万里，亦无老死者，亦无小生者，亦无初生渐长者；起即同时顿起，量数等齐。何意然者？彼界位是无漏无生之界，岂有生死渐长之义也？
其诸宝树，七宝华叶，无不具足。一一华叶，作异宝色：

琉璃色中，出金色光；玻璃色中，出红色光，玛瑙色中，出砗磲光；砗磲色中，出绿真珠光；珊瑚琥珀，一切众宝，以为映饰。

四、从「其诸宝树」下至「以为映饰」以来，正明「杂树、杂严、杂饰异相」，即有其四：
（一）明林树华叶，间杂不同。
（二）明一一根、茎、枝、条、果等，皆具众宝。
（三）明一一华叶，转互不同，琉璃色中，出金色光，如是转相间杂。
（四）明更将一切杂宝而严饰之。

又《赞》(往生论)云：「备诸珍宝性，具足妙庄严；无垢光炎炽，明净曜世间。」又赞云：
弥陀净国宝树多，
四面垂条，天衣挂绕；
宝云含盖，化鸟连声；
旋转临空，奏法音而入会。
他方圣众，听响以开心；
本国能人，见形而取悟。

妙真珠网，弥覆树上，一一树上，有七重网；一一网间，有五百亿，妙华宫殿，如梵王宫。诸天童子，自然在中；一一童子，五百亿释迦毗楞伽摩尼宝，以为璎珞。其摩尼光，照百由旬，犹如和合百亿日月，不可具名，众宝间错，色中上者。
五、从「妙真珠网」下至「色中上者」以来，正明「树上空里庄严相」，即有其七：
（一）明珠网临空覆树。
（二）明网有多重。
（三）明宫殿多少。
（四）明一一宫内多诸童子。
（五）明童子身服珠璎珞。
（六）明璎珞光照远近。
（七）明光超上色。
此诸宝树，行行相当，叶叶相次。于众叶间，生诸妙华，华上自然有七宝果。

六、从「此诸宝林」下至「有七宝果」以来，明其「林树虽多，而无杂乱；华实开时，不从内出」。
斯乃法藏因深，致使自然而有。

一一树叶，纵广正等，二十五由旬；其叶千色，有百种画，如天璎珞。有众妙华，作阎浮檀金色，如旋火轮，宛转叶间。
七、从「一一树叶」下至「宛转叶间」以来，正明「华叶色相不同」，即有其五：
（一）明叶量大小，等无差别。
（二）明叶出光色多少。
（三）明恐疑不识，借喻以显，如天璎珞。
（四）明叶有妙华，色比天金，相喻火轮。

（五）明迭相显照，宛转叶间。

涌生诸果，如帝释瓶。有大光明，化成幢旛，无量宝盖。是宝盖中，映现三千大千世界，一切佛事；十方佛国，亦于中现。

八、从「涌生诸果」下至「亦于中现」以来，正明「果有不思议德用之相」，即有其五：

（一）明标果生时，自然涌出。

（二）明借喻以标果相。

（三）明果有神光，化成旛盖。

（四）明宝盖圆明，内现三千之界，依正二严，种种相现。

（五）明十方净土，普现盖中，彼国人天，无不睹见。又此树量弥高，纵广弥阔，华果众多，神变非一。一一树既然，遍满彼国所有诸树之果众多，尽皆如此。应知。一切行者，行住坐卧，常作此想。

见此树已，亦当次第，一一观之，观见树、茎、枝、叶、华、果，皆令分明。

九、从「见此树已」下至「分明」以来，「辨观成相」，即有其三：

（一）明结观成相。

（二）明次第观之，不得杂乱。

（三）明一一起心住境，先观树根，次想茎枝乃至华果，次想网宫，次想童子璎珞，次想叶量华果光色，次想旛盖广现佛事。既能一一次第观之者，无不明了也。

是为树想，名第四观。

十、从「是为」下，「总结」。

斯乃宝树连晖，网帘空殿，华分千色，果现他方。

上来虽有十句不同，广明宝树观竟。

五、就「宝池观」中，亦先举、次辨、后结，即有其七：

次当想水，欲想水者，

一、从「次当想水」以下，「总举观名，即是牒前生后」。

此明宝树虽精，若无池水，亦未名好；一为不空世界，二为庄严依报。为斯义故，有此池渠观也。

极乐国土，有八池水；一一池水，七宝所成；其宝柔软，从如意珠王生。

二、从「极乐国土」下至「如意珠王生」以来，「正明池数，并辨出处」，即有其五：

（一）明标指所归之国。

（二）明池有八数之名。

（三）明一一池岸，七宝合成，正由宝光映彻，通照八德之水，一同杂宝之色，故名宝水也。

（四）明是诸众宝，体性柔软。

（五）明八池之水，皆从如意宝中出，即名如意水。此水即有八种之德：一者清净润泽，即是色入摄。二者不臭，即是香入摄。三者轻。四者冷。五者软，即是触入摄。六者美，是味入摄。七者饮时调适。八者，饮已无患，是法入摄。此八德之义，已在《弥陀义》中广说竟。

又赞云：

极乐庄严赡养国八德宝池流遍满
四岸含晖间七宝水色分明映宝光
体性柔软无坚触菩萨徐行散宝香
宝香宝云成宝盖宝盖临空覆宝幢
宝幢严仪围宝殿宝殿宝铃垂珠网
宝网宝乐千重转随机赞叹宝宫楼
一一宫楼有佛会恒沙圣众坐思量
愿此有缘常忆念舍命同生彼法堂

分为十四支，一一支作七宝妙色。黄金为渠，渠下皆以杂色金刚，以为底沙。

三、从「分为十四支」下至「以为底沙」以来，正明「池分异溜，旋还无乱」，即有其三：

（一）明渠数多少。

（二）明一一渠岸，作黄金色。

（三）明渠下底沙，作杂宝色。

言「金刚」者，即是无漏之体也。

一一水中，有六十亿，七宝莲华；一一莲华，团圆正等十二由旬。其摩尼水，流注华间，寻树上下。

四、从「一一水中」下至「寻树上下」以来，正明「水有不思议用」，即有其五：

（一）明别指渠名，显彼庄严之相。

（二）明渠内宝华多少。

（三）明华量大小。

（四）明摩尼宝水，流注华间。

（五）明宝水从渠而出，寻诸宝树，上下无碍，故名如意水也。

其声微妙，演说苦、空、无常、无我，诸波罗蜜；复有赞叹，诸佛相好者。

五、从「其声微妙」下至「诸佛相好者」以来，正明「水有不可思议德」，即有其二：

（一）明宝水华间流注，微波相触，即出妙声，声中皆说妙法。

（二）明宝水上岸，寻树枝、条、华、果、叶等。或上或下，中间相触，皆出妙声，声中皆说妙法。或说众生苦事，觉动菩萨大悲，劝令引他。或说人天等法，或说二乘等法，或说地前地上等法，或说佛地三身等法。

如意珠王，涌出金色，微妙光明；其光化为，百宝色鸟，和鸣哀雅，常赞念佛、念法、念僧。
六、从「如意珠王」下至「念佛法僧」以来，正明「摩尼多有神德」，即有其四：
（一）明珠王内出金光。
（二）明光化作百宝之鸟。
（三）明鸟声哀雅，天乐无以比方。
（四）明宝鸟连音，同声赞叹念佛、法、僧。

然佛是众生无上大师，除邪向正。法是众生无上良药，能断烦恼毒病，法身清净。僧是众生无上福田，但使倾心四事，不惮疲劳，五乘依果，自然应念，所须而至。

其宝珠，前生八味之水，后出种种金光，非直破暗除昏，到处能施佛事是为八功德水想，名第五观。
七、从「是为」下，「总结」。
上来虽有七句不同，广明宝池观竟。
六、就「宝楼观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十一：
众宝国土，
初、言「众宝国土」者，即是「总举观名，牒前生后」。
此明净土虽有宝流灌注，若无宝楼宫阁，亦未为精，为此依报庄严，种种圆备也。
一一界上，
二、言「一一界上」者，正明「宝楼，住处地界；遍于彼国，楼亦无穷」也。
有五百亿宝楼。
三、言「有五百亿」者，「正显其数」。一界之上既然，遍满彼国，亦皆如是。应知。
其楼阁中，有无量诸天，作天伎乐。
四、从「其楼阁中」下至「作天伎乐」以来，正明「阁内庄严」。
又有乐器，悬处虚空，如天宝幢，不鼓自鸣。
五、从「又有乐器」下至「不鼓自鸣」以下，正明「楼外庄严」。
宝乐飞空，声流法响，昼夜六时，如天宝幢，无思成自事也。
此众音中，皆说念佛、念法、念比丘僧。
六、从「此众音中」下至「念比丘僧」以来，正明「乐虽无识，即有说法之能」。
此想成已，名为粗见极乐世界，宝树、宝地、宝池。
七、从「此想成已」下至「宝池」以来，正明「显观成相」。
此明专心住境，悕见宝楼，克念不移，自上庄严总现。
是为总观想，名第六观。
八、从「是为」下，「总结」。
若见此者，
九、从「若见此者」，「牒前观相，生后利益」。
除无量亿劫极重恶业，命终之后，必生彼国。

十、从「除无量」下至「生彼国」以来，正明「依法观察，除障多劫，身器清净；应佛本心，舍身他世，必往无疑」。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。
十一、从「作是观者」下至「邪观」以来，「辨观邪正之相」。
上来虽有十一句不同，广明宝楼观竟。
七、就「华座观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十九：
佛告阿难，及韦提希：谛听，谛听，善思念之！吾当为汝，分别解说，除苦恼法。
一、从「佛告阿难」下至「除苦恼法」以来，正明「敕听许说」，即有其三：
（一）明告命二人。
（二）明敕听，令之谛受，正念修行。
（三）明佛为说华座观法，但能住心缘念，罪苦得除。
汝等忆持，广为大众，分别解说。
二、从「汝等忆持」下至「解说」以来，正明「劝发流通」。

此明观法深要，急救常没众生，妄爱迷心，漂流六道。汝持此观，处处劝修，普得知闻，同升解脱。

说是语时，无量寿佛，住立空中，观世音、大势至，是二大士，侍立左右。光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色，不得为比。

三、从「说是语时」下至「不得为比」以来，正明「娑婆化主为物故，住想西方；安乐慈尊知情故，则影临东域」。
斯乃二尊许应无异，直以隐显有殊；正由器朴之类万差，致使互为郢匠。
言「说是语时」者，正明就此意中，即有其七：
（一）明告劝二人时也。
（二）明弥陀应声即现，证得往生也。

（三）明弥陀在空而立者，但使回心正念，愿生我国，立即得生也。
问曰：佛德尊高，不可辄然轻举，既能不舍本愿，来应大悲者，何故不端坐而赴机也？

答曰：此明如来别有密意。但以娑婆苦界，杂恶同居；八苦相烧，动成违返；诈亲含笑，六贼常随；三恶火坑，临临欲入。若不举足以救迷，业系之牢，何由得免？为斯义故，立撮即行，不及端坐以赴机也。
（四）明观音、势至以为侍者，表无余众也。
（五）明三尊身心圆净，光明踰盛也。
（六）明佛身光明朗照十方，垢障凡夫何能具睹？
（七）明佛身无漏，光亦同然，岂将有漏之天金比方之也？
时韦提希见无量寿佛已，接足作礼。

四、从「时韦提希见无量寿佛」下至「作礼」以来，正明「韦提实是垢凡女质，不足可言；但以圣力冥加，彼佛现时，得蒙稽首」。
斯乃序临净国，喜叹无以自胜；今乃正睹弥陀，更益心开悟忍。
白佛言：世尊！我今因佛力故，得见无量寿佛及二菩萨。

五、从「白佛言」下至「及二菩萨」以来，正明「夫人领荷佛恩，为物陈疑，生于后问」。

此明夫人意者：「佛今现在，蒙尊加念，得睹弥陀；佛灭后众生，云何可见也？」未来众生，当云何观无量寿佛及二菩萨？
六、从「未来众生」下至「及二菩萨」以来，明其夫人「为物置请，使同己见」。
佛告韦提希：欲观彼佛者，当起想念。
七、从「佛告韦提」下至「当起想念」以来，正明「总告许说之言」。
问曰：夫人置请，通己为生；及至如来酬答，但指韦提，不通生也？

答曰：佛身临化，说法以逗机，不请尚自普弘，何论别指而不等备？但以文略故无，兼为之心必有也。
于七宝地上，作莲华想。
八、从「七宝地上」下至「华想」以来，正明「教观方便」。
问曰：众生盲暗，逐想增劳，对目冥若夜游，远标净境，何由可悉？
答曰：若望众生，惑障动念，徒自疲劳；仰凭圣力遥加，致使所观皆见。

云何作法住心而令得见也？欲作法者，诸行者等，先于佛像前，至心忏悔，发露所造之罪，极生惭愧，悲泣流泪。
悔过既竟，又心口请释迦佛、十方恒沙等佛。

又念彼弥陀本愿言：「弟子某甲等，生盲罪重，障隔处深；愿佛慈悲，摄受护念，指授开悟；所观之境，愿得成就。今顿舍身命，仰属弥陀；见以不见，皆是佛恩力。」道此语已，更复至心忏悔竟已，即向静处，面向西方，正坐跏趺，一同前法。既住心已，徐徐转心，想彼宝地，杂色分明。初想不得乱想多境，即难得定，唯观方寸一尺等。或一日、二日、三日，或四、五、六、七日，或一月、一年、二、三年等。无问日夜，行住坐卧，身口意业，常与定合。

唯万事俱舍，由如失意、聋盲、痴人者，此定必即易得。若不如是，三业随缘转，定想逐波飞；纵尽千年寿，法眼未曾开。
若心得定时，或先有明相现，或可先见宝地等，种种分明不思议者。有二种见：
一者想见，犹有知觉故，虽见净境，未多明了。
二者若内外觉灭，即入正受三昧，所见净境，即非想见得为比较也。
令其莲华，一一叶上，作百宝色；有八万四千脉，犹如天画；一一脉有八万四千光。
九、从「令其莲华」下至「八万四千光」以来，正明「宝华有种种庄严」，即有其三：
（一）明一一华叶，备众宝色。
（二）明一一叶，有众多宝脉。
（三）明一一脉，有众多光色。
此令行者住心，一一想之，悉令心眼得见。

既见华叶已，次想叶间众宝。次想宝出多光，光成宝盖。次想华台，台上众宝，及珠网等。次想台上四柱宝幢。次想幢上宝幔。次想幔上宝珠，光明杂色，遍满虚空，各现异相。

如是次第，一一住心不舍，不久之间，即得定心；既得定心，彼诸庄严，一切显现。应知。
了了分明，皆令得见。
十、从「了了」下，「辨观成相」。

华叶小者，纵广二百五十由旬；如是莲华，具有八万四千叶；一一叶间，各有百亿摩尼珠王，以为映饰；一一摩尼珠，放千光明；其光如盖，七宝合成，遍覆地上。
十一、从「华叶小者」下至「遍覆地上」以来，正明「叶叶有种种庄严」，即有其六：
（一）明华叶大小。
（二）明华叶多少。
（三）明叶间珠映多少。
（四）明珠有千光。

（五）明一一珠光变成宝盖。
（六）明宝盖，上照虚空，下覆宝地。

释迦毗楞伽宝，以为其台。此莲华台，八万金刚甄叔迦宝，梵摩尼宝，妙真珠网，以为交饰。
十二、从「释迦毗楞伽」下至「以为交饰」以来，正明「台上庄严之相」。

于其台上，自然而有四柱宝幢；一一宝幢，如百千万亿须弥山；幢上宝幔，如夜摩天宫；复有五百亿，微妙宝珠，以为映饰。

十三、从「于其台上」下至「妙宝珠以为映饰」以来，正明「幢上庄严之相」，即有其四：
（一）明台上自有四幢。
（二）明幢之体量大小。
（三）明幢上自有宝幔，状似天宫。
（四）明幢上自有众多宝珠，辉光映饰。

一一宝珠，有八万四千光；一一光，作八万四千，异种金色；一一金色，遍其宝土，处处变化，各作异相：或为金刚台、或作真珠网、或作杂华云，于十方面，随意变现，施作佛事。

十四、从「一一宝珠」下至「施作佛事」以来，正明「珠光有不思议德用之相」，即有其五：
（一）明一一珠有多光。
（二）明一一光各作异色。
（三）明一一光色遍于宝土。
（四）明光所至处，各作异种庄严。
（五）明或作金台、珠网、华云、宝乐，遍满十方。
是为华座想，名第七观。
十五、从「是为」下，「总结观名」。
佛告阿难：如此妙华，是本法藏比丘，愿力所成。
十六、从「佛告阿难」下至「比丘愿力所成」以来，正明「华座得成所由」。

若欲念彼佛者，当先作此华座想。作此想时，不得杂观，皆应一一观之：一一叶、一一珠、一一光、一一台、一一幢，皆令分明，如于镜中，自见面像。

十七、从「若欲念彼佛者」下至「自见面像」以来，正明「重显观仪」，如前次第住心，不得杂乱也。
此想成者，灭除五万亿劫生死之罪，必定当生极乐世界。

十八、从「此想成者」下至「生极乐世界」以来，正明「结观成相」，即有二益：一明除罪益，二明得生益。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。
十九、从「作是观者」下至「名为邪观」以来，正明「辨观邪正相」。
斯乃华依宝地，叶间奇珍；台莹四幢，光施佛事。
上来虽有十九句不同，广明华座观竟。
八、就「像观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十三：
佛告阿难，及韦提希：见此事已，次当想佛。所以者何？
一、从「佛告阿难」下至「次当想佛」以来，正明「结前生后」。
言「所以者何」者，是其问也，所以须想佛者何。
诸佛如来，是法界身，入一切众生心想中。

二、从「诸佛如来」下至「心想中」以来，正明「诸佛大慈，应心即现」，有斯胜益故，劝汝想之。
问曰：韦提上请，唯指弥陀；未审如来今总举诸佛，有何意也？

答曰：欲显诸佛三身同证，悲智果圆，等齐无二；端身一坐，影现无方；意赴有缘，时临法界。
言「法界」者，有三义：
一者心遍故，解法界。
二者身遍故，解法界。
三者无障碍故，解法界。
正由心到故，身亦随到，身随于心故，言「是法界身」也。
言「法界」者，是所化之境，即众生界也。
言「身」者，是能化之身，即诸佛身也。

言「入众生心想中」者，乃由众生起念，愿见诸佛，佛即以无碍智知，即能入彼想心中现。但诸行者，若想念中，若梦、定中见佛者，即成斯义也。

是故汝等，心想佛时，是心即是三十二相、八十随形好；是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知海，从心想生。
三、从「是故汝等」下至「从心想生」以来，正明「结劝利益」。

此明标心想佛，但作佛解，从顶至足，心想不舍，一一观之，无暂休息。或想顶相，或想眉间白毫，乃至足下千轮之相。作此想时，佛像端严，相好具足，了然而现。乃由心缘一一相故，即一一相现；心若不缘，众相不可见。但自心想作，即应心而现，故言「是心即是三十二相」也。

言「八十随形好」者，佛相既现，众好皆随也。此正明如来，教诸想者，具足观也。

言「是心作佛」者，依自信心，缘相如作也。

言「是心是佛」者，心能想佛，依想佛身而现，即是心佛也；离此心外，更无异佛者也。

言「诸佛正遍知」者，此明诸佛得圆满无障碍智，作意不作意，常能遍知法界之心。但能作想，即从汝心想而现，似如生也。

或有行者，将此一门之义，作唯识法身之观，或作自性清净佛性观者，其意甚错，绝无少分相似也。既言想象，假立三十二相者；真如法界身，岂有相而可缘、有身而可取也？然法身无色，绝于眼对，更无类可方，故取虚空以喻法身之体也。

又今此观门等，唯指方立相，住心而取境，总不明无相离念也。

如来悬知末代罪浊凡夫，立相住心，尚不能得；何况离相而求事者，如似无术通人，居空立舍也。

是故应当，一心系念，谛观彼佛，多陀阿伽度、阿罗诃、三藐三佛陀。

四、从「是故应当」下至「三佛陀」以来，正明「如前所益，专住必成，展转相教，劝观彼佛」也。

想彼佛者，先当想象。

五、从「想彼佛」者，「牒前生后」。

言「先当想象」者，定所观境。

闭目开目，见一宝像，如阎浮檀金色，坐彼华上。见像坐已，心眼得开，了了分明，见极乐国，七宝庄严：宝地、宝池、宝树行列；诸天宝幔，弥覆其上；众宝罗网，满虚空中。见如此事，极令明了，如观掌中。

六、从「闭目开目」下至「如观掌中」以来，正明「辨观成相」，即有其四：

（一）明身四威仪，眼之开合，见一金像，似现目前，常作此想。

（二）明既能观像，像即须有坐处，即想前华座，想象在上而坐。

（三）明想见像坐已，心眼即开。

（四）明心眼既开，即见金像及彼极乐诸庄严事，地上、虚空，了然无碍。

又观像住心之法，一如前说。从顶一一想之，面、眉毫相、眼、鼻、口、耳、咽、项、肩、臂、手、指。又抽心向上想，胸、腹、脐、阴、胫、膝、膊、足，十指、千轮等，一一想之。从上向下名顺观，从下千轮向上名逆观。如是逆顺住心，不久必得成也。又佛身及华座、宝地等，必须上下通观。

然十三观中，此「宝地、宝华、金像」等观最要。若欲教人，即教此法，但此一法成者，余观即自然了也。

见此事已，

七、从「见此」以下，「结成上像身观，生后二菩萨观」也。

复当更作一大莲华，在佛左边，如前莲华，等无有异；复作一大莲华，在佛右边。想一观世音菩萨像，坐左华座，亦作金色，如前无异；想一大势至菩萨像，坐右华座。

八、从「复当更作一大莲华」下至「坐右华座」以来，正明「成上三身观，生后多身观」。欲观此二菩萨者，一如观佛法也。

此想成时，佛菩萨像，皆放光明；其光金色，照诸宝树。一一树下，亦有三莲华，诸莲华上，各有一佛二菩萨像，遍满彼国。

九、从「此想成时」下至「遍满彼国」以来，正明「结成上多身观，生后说法相」。

此明诸行者等，行住坐卧，常缘彼国一切宝树，一切宝楼、华池等；若礼念、若观想，常作此解也。

此想成时，行者当闻，水流光明，及诸宝树、鸟、雁、鸳鸯，皆说妙法；出定入定，恒闻妙法；行者所闻，出定之时，忆持不舍。

十、从「此想成时」下至「忆持不舍」以来，正明「因定得见极乐庄严；又闻一切庄严，皆能说于妙法。既见闻此已，恒持莫失，名守定心」也。

令与修多罗合。若不合者，名为妄想；若与合者，名为粗想见极乐世界。

十一、从「令与修多罗合」下至「见极乐世界」以来，「辨观邪正之相」。

是为像想，名第八观。

十二、从「是为」下，「总结」。

作是观者，除无量亿劫，生死之罪；于现身中，得念佛三昧。

十三、从「作是观者」下至「得念佛三昧」以来，正明「克念修观，现蒙利益」。

斯乃群生障重，真佛之观难阶；是以大圣垂哀，且遣注心形像。
上来虽有十三句不同，广明像观竟。
九、就「真身观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十二：
佛告阿难，及韦提希：此想成已，次当更观，无量寿佛，身相光明。

一、从「佛告阿难」下至「身相光明」以来，正明「告命」，「结成前像观，生后真身之观」也。
阿难当知！无量寿佛，身如百千万亿，夜摩天阎浮檀金色。
二、从「阿难当知」下至「金色」以来，正明「显真佛之身相，踰天金之色」也。
佛身高六十万亿、那由他恒河沙由旬。
三、从「佛身高六十」下至「由旬」以来，正明「身量大小」。

眉间白毫，右旋宛转，如五须弥山。佛眼如四大海水，青白分明。身诸毛孔，演出光明，如须弥山。彼佛圆光，如百亿三千大千世界；于圆光中，有百万亿那由他恒河沙化佛；一一化佛，亦有众多无数化菩萨，以为侍者。
四、从「眉间」下至「菩萨为侍者」以来，正明「总观身相」，即有其六：
（一）明毫相大小。
（二）明眼相大小。
（三）明毛孔光大小。
（四）明圆光大小。
（五）明化佛多少。
（六）明侍者多少。

无量寿佛，有八万四千相；一一相中，各有八万四千随形好；一一好中，复有八万四千光明；一一光明，遍照十方世界，念佛众生，摄取不舍。
五、从「无量寿佛」下至「摄取不舍」以来，正明「观身别相，光益有缘」，即有其五：
（一）明相多少。
（二）明好多少。
（三）明光多少。
（四）明光照远近。
（五）明光所及处，偏蒙摄益。
问曰：备修众行，但能回向，皆得往生；何以佛光普照，唯摄念佛者，有何意也？
答曰：此有三义：

（一）明亲缘：众生起行，口常称佛，佛即闻之；身常礼敬佛，佛即见之；心常念佛，佛即知之。众生忆念佛者，佛亦忆念众生，彼此三业不相舍离，故名亲缘也。
（二）明近缘：众生愿见佛，佛即应念，现在目前，故名近缘也。

（三）明增上缘：众生称念，即除多劫罪；命欲终时，佛与圣众，自来迎接；诸邪业系，无能碍者，故名增上缘也。
自余众行，虽名是善，若比念佛者，全非比较也。
是故诸经中，处处广赞念佛功能。
如《无量寿经》四十八愿中，唯明专念弥陀名号得生。
又如《弥陀经》中，一日七日专念弥陀名号得生。
又十方恒沙诸佛证诚不虚也。
又此《经》定散文中，唯标专念名号得生。
此例非一也。
广显念佛三昧竟。
其光相好，及与化佛，不可具说。
六、从「其光相好」以下，「结少显多」。辄欲观者，难为周悉。
但当忆想，令心眼见。

七、从「但当忆想」以下，正明「庄严微妙，出过凡境；虽未证目前，但当忆想，令心眼见」也。

见此事者，即见十方，一切诸佛；以见诸佛故，名念佛三昧。作是观者，名观一切佛身；以观佛身故，亦见佛心。
佛心者，大慈悲是，以无缘慈，摄诸众生。
八、从「见此事者」下至「摄诸众生」以来，正明「功呈不失，观益得成」，即有其五：
（一）明因观得见十方诸佛。
（二）明以见诸佛故，结成念佛三昧。
（三）明但观一佛，即观一切佛身也。
（四）明由见佛身故，即见佛心也。
（五）明佛心者，慈悲为体，以此平等大慈，普摄一切也。
作此观者，舍身他世，生诸佛前，得无生忍。
九、从「作此观者」下至「得无生忍」以来，正明「舍身他世，得生彼益」也。

是故智者，应当系心，谛观无量寿佛。观无量寿佛者，从一相好入，但观眉间白毫，极令明了。见眉间白毫相者，八万四千相好，自然当现。见无量寿佛者，即见十方，无量诸佛。得见无

量诸佛故，诸佛现前授记。
十、从「是故智者」下至「现前授记」以来，重明「结劝修观利益」，即有其五：
（一）明简出能修观人。
（二）明专心谛观无量寿佛。

（三）明相好众多，不得总杂而观，唯观白毫一相；但得见白毫者，一切众相自然而现也。
（四）明既见弥陀，即见十方佛也。
（五）明既见诸佛，即于定中得蒙授记也。
是为遍观一切色身相，名第九观。
十一、从「是为遍观」以下，「总结」。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。
十二、从「作此观」以下，正明「辨观邪正之相」。

斯乃真形量远，毫若五山；震响随机，光沾有识。欲使含灵归命，注想无遗，乘佛本弘，齐临彼国。
上来虽有十二句不同，广明真身观竟。
十、就「观音观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十五：
佛告阿难，及韦提希：见无量寿佛，了了分明已，次亦应观，观世音菩萨。
一、从「佛告阿难」下至「菩萨」以来，正明「结成前真身观，生后菩萨观」。

此菩萨身长，八十万亿、那由他由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各百千由旬。其圆光中，有五百化佛，如释迦牟尼；一一化佛，有五百化菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中，五道众生，一切色相，皆于中现。
二、从「此菩萨身长」下至「皆于中现」以来，正明「总标身相」，即有其六：
（一）明身量大小。
（二）明身色与佛不同。
（三）明肉髻与佛螺髻不同。
（四）明圆光大小。
（五）明化佛侍者多少。
（六）明身光普现，五道众生。
顶上毗楞伽摩尼宝，以为天冠；其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。
三、从「顶上毗楞伽」下至「二十五由旬」以来，正明「天冠之内，化佛殊异」。
观世音菩萨，面如阎浮檀金色。
四、从「观音」以下，正明「面色与身色不同」。

眉间毫相，备七宝色，流出八万四千种光明；一一光明，有无量无数百千化佛；一一化佛，无数化菩萨以为侍者；变现自在，满十方世界，臂如红莲华色。

五、从「眉间」下至「莲华色」以来，正明「毫光转变，遍满十方，化侍弥多，更比红莲之色」，即有其五：
（一）明毫相作七宝色。
（二）明毫光多少。
（三）明光有化佛多少。
（四）明侍者多少。
（五）明化侍变现，遍满十方。
有八十亿微妙光明，以为璎珞；其璎珞中，普现一切诸庄严事。
六、从「有八十亿光明」下至「庄严事」以来，正明「身服光璎，非众宝作」。

手掌作五百亿杂莲华色，手十指端，一一指端，有八万四千画，犹如印文。一一画，有八万四千色；一一色，有八万四千光；其光柔软，普照一切；以此宝手，接引众生。
七、从「手掌作五百亿」下至「接引众生」以来，正明「手有慈悲之用」也，即有其六：
（一）明手掌作杂莲之色。
（二）明一一指端，有八万印文。
（三）明一一文，有八万余色。
（四）明一一色，有八万余光。
（五）明光体柔软，等照一切。
（六）明以此宝光之手，接引有缘也。

举足时，足下有千辐轮相，自然化成五百亿光明台；下足时，有金刚摩尼华，布散一切，莫不弥满。
八、从「举足时」下至「莫不弥满」以来，正明「足有德用之相」。
其余身相，众好具足，与佛无异。
九、从「其余身相」以下，「指同于佛」。
唯顶上肉髻，及无见顶相，不及世尊。

十、从「唯顶上」下至「不及世尊」以来，正明「师徒位别，果愿未圆，致使二相有亏，表居不足之地」也。
是为观观世音菩萨，真实色身相，名第十观。
十一、从「是为」下，「总结」。

佛告阿难：若欲观观世音菩萨者，当作是观。
十二、从「佛告阿难」下至「当作是观」以来，正明「重结前文，生其后益」。

作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪。如此菩萨，但闻其名，获无量福；何况谛观。
十三、从「作是观者」下至「何况谛观」以来，正明「劝观利益」。

若有欲观观世音菩萨者，先观顶上肉髻，次观天冠。其余众相，亦次第观之，悉令明了，如观掌中。

十四、从「若有欲观观音」下至「如观掌中」以来，正明「重显观仪，劝物倾心，使沾两益」。
作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。
十五、从「作是观」以下，正明「辨观邪正相」。
斯乃观音愿重，影现十方；宝手停辉，随机引接。
上来虽有十五句不同，广明观音观竟。
十一、就「势至观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十三：
次观大势至菩萨，
一、从「次观大势至」以下，「总举观名」。
此菩萨身量大小，亦如观世音。
二、从「此菩萨身量大小」以下，「次辨观相」，即有其五：
（一）明身量，等类观音。
（二）明身色，等类观音。
（三）明面相，等类观音。
（四）明身光相好，等类观音。
（五）明毫相舒光转变，等类观音。
圆光面各百二十五由旬，照二百五十由旬。
三、从「圆光面各百二十五由旬」以下，正明「圆光等，不同观音之相」，即有其四：
（一）明圆光大小。
（二）明光照远近。
（三）明化佛多少。
（四）明化佛侍者多少。
举身光明，照十方国，作紫金色，有缘众生，皆悉得见。

但见此菩萨，一毛孔光，即见十方，无量诸佛，净妙光明，是故号此菩萨，名无边光。以智慧光，普照一切，令离三途，得无上力，是故号此菩萨，名大势至。

四、从「举身光明」下至「名大势至」以来，正明「身光远备，照益有缘，等及他方，皆作紫金之色」，即有其八：
（一）明身光总别不同。
（二）明光照远近。
（三）明光所触处，皆作紫金之色。
（四）明但与势至宿业有缘者，即得睹触此光。

（五）明但见一毛孔光，即能多见诸佛净妙身光。此即举少以显多益，欲使行之者，悕心渴仰，入观以证之。
（六）明依光以立名。

（七）明光之体用。即无漏为体，故名智慧光；又能除息十方三恶之苦，名无上力，即为用也。
（八）明名大势至者，此即依德立名也。

此菩萨天冠，有五百宝华；一一宝华，有五百宝台；一一台中，十方诸佛，净妙国土，广长之相，皆于中现。

五、从「此菩萨天冠」下至「皆于中现」以来，正明「天冠庄严之相，与观音不同」，即有其四：
（一）明冠上宝华多少。
（二）明一一华上，宝台多少。
（三）明一一台中，映现十方诸佛净土。
（四）明他方土现，彼此都无增减。
顶上肉髻，如钵头摩华；于肉髻上，有一宝瓶，盛诸光明，普现佛事。
六、从「顶上肉髻」下至「普现佛事」以来，正明「肉髻宝瓶之相」。
余诸身相，如观世音，等无有异。
七、从「余诸身相」以下，「指同观音」也。

作此菩萨行时，十方世界，一切震动；当地动处，有五百亿宝华；一一宝华，庄严高显，如极乐世界。
八、从「此菩萨行时」下至「如极乐世界」以来，正明「行与观音不同相」，即有其四：

（一）明行不同相。
（二）明震动远近相。
（三）明所震动处华现多。
（四）明所现之华，高而且显，多诸莹饰，以类极乐庄严也。

此菩萨坐时，七宝国土，一时动摇。从下方金光佛刹，乃至上方，光明王佛刹，于其中间，无量尘数，分身无量寿佛，分身观世音、大势至，皆悉云集，极乐国土，侧塞空中，坐莲华座，演说妙法，度苦众生。

九、从「此菩萨坐时」下至「度苦众生」以来，正明「坐不同观音相」，即有其七：
（一）明坐相。
（二）明先动本国相。
（三）明次动他方远近相。
（四）明动摇下上佛刹多少相。
（五）明弥陀、观音等，分身云集相。
（六）明临空侧塞，皆坐宝华。
（七）明分身说法，各应所宜。

问曰：《弥陀经》云：「彼国众生，无有众苦，但受诸乐，故名极乐。」何故此经，分身说法，乃云度苦者，有何意也？

答曰：今言苦乐者有二种：一者三界中苦乐，二者净土中苦乐。

言「三界苦乐」者：苦则三涂八苦等，乐则人天五欲、放逸系缚等乐；虽言是乐，然是大苦，毕竟无有一念真实乐也。

言「净土苦乐」者：苦则地前望地上为苦，地上望地前为乐；下智证望上智证为苦，上智证望下智证为乐。此例举一可知也。

今言「度苦众生」者，但为进下位令升上位，转下证令得上证，称本所求即名为乐，故言「度苦」也。若不然者，净土之中，一切圣人，皆以无漏为体，大悲为用，毕竟常住，离于分段之生灭，更就何义名为苦也？

此观者，名为正观；若他观者，名为邪观。见大势至菩萨，是为观大势至色身想，名第十一观。

十、从「作此观者」下至「十一观」以来，正明「辨观邪正，总结分齐」。
观此菩萨者，除无数劫阿僧只生死之罪。
十一、从「观此菩萨者」以下，正明「修观利益，除罪多劫」。
作是观者，不处胞胎，常游诸佛净妙国土。
十二、从「作此观者」下至「净妙国土」以来，正明「总结前文，重生后益」。
此观成已，名为具足观观世音、大势至。
十三、从「此观成」以下，正明「总牒二身，辨观成相」。
斯乃势至威高，坐摇他国；能使分身云集，演法利生；永绝胞胎，常游法界。
上来虽有十三句不同，广解势至观竟。
十二、就「普观」中，亦先举、次辨、后结，即有其六：
见此事时，
一、从「见此事时」以下，正明「牒前生后」。

当起自心，生于西方极乐世界，于莲华中，结跏趺坐，作莲华合想，作莲华开想。莲华开时，有五百色光，来照身想。眼目开想，见佛菩萨，满虚空中。水鸟树林，及与诸佛，所出音声，皆演妙法。

二、从「当起自心」下至「皆演妙法」以来，正明「凝心入观，即常作自往生想」，即有其九：
（一）明自生想。
（二）明向西想。
（三）明坐华想。
（四）明华合想。
（五）明华开想。
（六）明宝光来照身想。
（七）明既蒙光照，作眼开想。
（八）明眼目既开，作见佛菩萨想。
（九）明闻法想。
与十二部经合，若出定之时，忆持不失。

三、从「与十二部经合」下至「不失」以来，正明「定散无遗，守心常忆」。一则观心明净，二则诸恶不生。由内与法乐相应，外则无三邪之障。
见此事已，名见无量寿佛，极乐世界。
四、从「见此事」以下，明「观成之益」。
是为普观想，名第十二观。
五、从「是为」下，「总结」。

无量寿佛，化身无数，与观世音，及大势至，常来至此行人之所。

六、从「无量寿」下至「常来至此行人之所」以来，正明「重举能观之人，即蒙弥陀等三身护念之益」。

斯乃群生注念，愿见西方依正二严，了了常如眼见。

上来虽有六句不同，广解普观竟。

十三、就「杂想观」中，亦先举、次辨、后结，即有其十一：

佛告阿难，及韦提希：若欲至心，生西方者。

一、从「佛告阿难」以下，正明「告命，结劝生后」。

先当观于一丈六像，在池水上。

二、从「先当观于一丈六」以下，正明「观像以表真，想水以表地」。此是如来教诸众生，易境转心入观：或在池水华上，或在宝宫宝阁内，或在宝林宝树下，或在宝台宝殿中，或在虚空、宝云、华盖之内；如是等处，一一住心想之，皆作化佛想。为令机境相称，易得成故也。

如先所说，无量寿佛，身量无边，非是凡夫心力所及。

三、从「如先所说」下至「非心力所及」以来，正明「境大心小，卒难成就，致使圣意悲伤，劝观于小」。

然彼如来，宿愿力故，有忆想者，必得成就。

四、从「然彼如来」下至「必得成就」以来，正明「凡心狭小，圣量弥宽，注想无由，恐难成就」。

斯乃不以小故难成，不由大故不现；「直是弥陀愿重，致使想者皆成」。

但想佛像，得无量福，况复观佛具足身相。

五、从「但想佛像」下至「具足身相」以来，正明「比较显胜」。

想象尚自得福无量，何况观于真佛者，得益之功更甚。

阿弥陀佛，神通如意，于十方国，变现自在。或现大身，满虚空中；或现小身，丈六八尺。

六、从「阿弥陀」下至「丈六八尺」以来，正明「能观所观佛像，虽身有大小，明皆是真」，即有其三：

（一）明弥陀身通无碍，随意遍周。

言「如意」者有二种：

一者如众生意，随彼心念，皆应度之。

二者如弥陀之意，五眼圆照，六通自在，观机可度者，一念之中，无前无后，身心等赴，三轮开悟，各益不同也。

（二）明或现大身，或现小身。

（三）明身量虽有大小，皆作真金之色。此即定其邪正也。

所现之形，皆真金色，圆光化佛，及宝莲华，如上所说。

七、从「所现之形」以下，正明「身虽大小有殊，光相即与真无异」。

观世音菩萨，及大势至，于一切处身同。

八、从「观世音菩萨」以下，正明「指同前观，佛大侍者亦大，佛小侍者亦小」。

众生但观首相，知是观世音，知是大势至。

九、从「众生但观首相」以下，正明「劝观二别」。

云何二别？观音头首上，有一立化佛；势至头首之上，有一宝瓶。

此二菩萨，助阿弥陀佛，普化一切。

十、从「此二菩萨」以下，正明「弥陀、观音、势至等，宿愿缘重，誓同舍恶，等至菩提，影响相随，游方化益」。

是为杂想观，名第十三观。

十一、从「是为」下，「总结」。

上来虽有十一句不同，广解杂想观竟。

上从「日观」，下至「杂想观」以来，总明世尊答前韦提第四请云「教我思惟、正受」两句。

总赞云：

初教日观除昏暗想水成冰净内心
地下金幢相映发地上庄严亿万重
宝云宝盖临空转人天音乐互相寻
宝树垂璎间杂果池流德水注华中
宝楼宝阁皆相接光光相照等无荫
三华独迥超众座四幢承缦网珠罗
禀识心迷由未晓住心观像静坐彼
一念心开见真佛身光相好转弥多
救苦观音缘法界无时不变入娑婆
势至威光能震动随缘照摄会弥陀
归去来极乐安身实是精
正念西归华含想见佛庄严说法声
复有众生心带惑缘真上境恐难成

致使如来开渐观华池丈六等金形
变现灵仪虽大小应物时宜度有情
普劝同生知识等专心念佛向西倾
又就前请中：
初、从「日观」下至「华座观」以来，总明依报。
二、从「像观」下至「杂想观」以来，总明正报。
上来虽有依正二报不同，广明定善一门义竟。
观经正宗分定善义卷第三
观经正宗分散善义卷第四
沙门善导集记

从此以下，次解三辈散善一门之义。就此义中，即有其二：一明三福以为正因，二明九品以为正行。今言三福者：

第一福：即是世俗善根。曾来未闻佛法，但自行孝养、仁、义、礼、智、信，故名世俗善也。

第二福者：此名戒善。就此戒中，即有人、天、声闻、菩萨等戒。其中或有具受不具受，或有具持不具持，但能回向，尽得往生。

第三福者：名为行善。此是发大乘心凡夫，自能行行，兼劝有缘，舍恶持心，回生净土。

又就此三福之中，或有一人单行世福，回亦得生；或有一人单行戒福，回亦得生；或有一人单行行福，回亦得生。或有一人行上二福，回亦得生；或有一人行下二福，回亦得生；或有一人具行三福，回亦得生。

或有人等，三福俱不行者，即名十恶、邪见、阐提人也。
言九品者，至文当辨，应知。今略料简三福差别义意竟。
十四、就「上辈观」行善，文前总料简，即为十一门：
（一）者总明告命。
（二）者辨定其位。
（三）者总举有缘之类。
（四）者辨定三心，以为正因。
（五）者正明简机，堪与不堪。
（六）者正明受法不同。
（七）者正明修业时节，延促有异。
（八）者明回所修行，愿生弥陀佛国。
（九）者明临命终时，圣来迎接不同，去时迟疾。
（十）者明到彼华开，迟疾不同。
（十一）者明华开以后，得益有异。
今此十一门义者，约对九品之文，就一一品中，皆有此十一，即为一百番义也。
又此十一门义，就上辈文前总料简亦得，或就中下辈文前各料简亦得。

又此义若以文来勘者，即有具不具；虽有隐显，若据其道理，悉皆合有。为此因缘，故须广开显出，欲令依行者，易解易识也。

上来虽有十一门不同，广料简上辈三品义意竟。
次下先就「上品上生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其十二：
佛告阿难，及韦提希：上品上生者，
一、从「佛告阿难」以下，则双标二意：
（一）明「告命」。
（二）明「辨定其位」，此即「修学大乘上善凡夫人」也。
若有众生，愿生彼国者，发三种心，即便往生。
三、从「若有众生」下至「即便往生」以来，正明「总举有生之类」，即有其四：
（一）明能信之人。
（二）明求愿往生。
（三）明发心多少。
（四）明得生之益。
何等为三？
一者、至诚心，
二者、深心，
三者、回向发愿心。
具三心者，必生彼国。
四、从「何等为三」下至「必生彼国」以来，正明「辨定三心，以为正因」，即有其二：
（一）明世尊随机显益，意密难知，非佛自问自征，无由得解。
（二）明如来还自答前三心之数。
《经》云：「一者、至诚心」。「至」者真，「诚」者实。
欲明一切众生，身口意业，所修解行，必须真实心中作。

不得外现贤善精进之相，内怀虚假。贪瞋邪伪，奸诈百端，恶性难侵，事同蛇蝎。虽起三业，名为杂毒之善，亦名虚假之行，不名真实业也。

若作如此安心起行者，纵使苦励身心，日夜十二时，急走急作，如炙头燃者，众名杂毒之善。

欲回此杂毒之行，求生彼佛净土者，此必不可也。何以故？正由彼阿弥陀佛，因中行菩萨行时，乃至一念一刹那，三业所修，皆是真实心中作；凡所施为趣求，亦皆真实。

又真实有二种：一者自利真实，二者利他真实。

言自利真实者，复有二种：

一者真实心中，制舍自他诸恶及秽国等；行住坐卧，想同一切菩萨，制舍诸恶，我亦如是也。

二者真实心中，勤修自他、凡圣等善。

真实心中，口业赞叹，彼阿弥陀佛，及依正二报。

又真实心中，口业毁厌，三界六道等，自他依正二报苦恶之事。

亦赞叹一切众生三业所为善；若非善业者，敬而远之，亦不随喜也。

又真实心中，身业合掌礼敬，四事等供养，彼阿弥陀佛，及依正二报。

又真实心中，身业轻慢厌舍，此生死三界等，自他依正二报。

又真实心中，意业思想、观察、忆念，彼阿弥陀佛，及依正二报，如现目前。

又真实心中，意业轻贱厌舍，此生死三界等，自他依正二报。

不善三业，必须真实心中舍；又若起善三业者，必须真实心中作。

不简内外明暗，皆须真实。故名「至诚心」。

「二者、深心」。言「深心」者，即是深信之心也。亦有二种：

一者决定深信：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘。

二者决定深信：彼阿弥陀佛四十八愿，摄受众生；无疑无虑，乘彼愿力，定得往生。

又决定深信释迦佛说此《观经》三福九品、定散二善，证赞彼佛依正二报，使人欣慕。

又决定深信《弥陀经》中，十方恒沙诸佛，证劝一切凡夫，决定得生。

又深信者，仰愿一切行者等，一心唯信佛语，不顾身命，决定依行。佛遣舍者即舍，佛遣行者即行，佛遣去处即去；是名随顺佛教，随顺佛意，是名随顺佛愿，是名真佛弟子。

又一切行者，但能依此《经》，深信行者，必不误众生也。何以故？佛是满足大悲人故，实语故。

除佛以还，智行未满，在其学地，由有正习二障未除，果愿未圆。此等凡圣，纵使测量诸佛教意，未能决了；虽有平章，要须请佛证为定也。若称佛意，即印可言：「如是如是。」若不可佛意者，即言：「汝等所说，是义不如是。」不印者，即同无记、无利、无益之语。佛印可者，即随顺佛之正教。

若佛所有言说，即是正教、正义、正行、正解、正业、正智；若多若少，众不问菩萨、人、天等，定其是非也。

若佛所说，即是了教；菩萨等说，尽名不了教也。应知。

是故今时，仰劝一切有缘往生人等，唯可深信佛语，专注奉行；不可信用菩萨等不相应教，以为疑碍，抱惑自迷，废失往生之大益也。

又深心深信者，决定建立自心，顺教修行，永除疑错；不为一切别解、别行、异学、异见、异执之所退失倾动也。

问曰：凡夫智浅，惑障处深，若逢解行不同人，多引经论，来相妨难，证云：「一切罪障凡夫，不得往生」者；云何对治彼难，成就信心，决定直进，不生怯退也？

答曰：若有人多引经论，证云不生者，行者即报云：「仁者！虽将经论来证道不生，如我意者，决定不受汝破。

何以故？然我亦不是不信彼诸经论，尽皆仰信。然佛说彼经时，处别、时别、对机别、利益别。又说彼经时，即非说《观经》、《弥陀经》等时。然佛说教备机，时亦不同，彼即通说人、天、菩萨之解行；今说《观经》定散二善，唯为韦提及佛灭后五浊五苦等一切凡夫，证言得生。为此因缘，我今一心依此佛教，决定奉行。纵使汝等百千万亿道不生者，唯增长成就我往生信心也。」又行者更向说言：「仁者，善听！我今为汝更说决定信相：纵使地前菩萨、罗汉、辟支等，若一若多，乃至遍满十方，皆引经论，证言不生者，我亦未起一念疑心，唯增长成就我清净信心。

何以故？由佛语决定成就了义，不为一切所破坏故。

又行者善听！纵使初地以上，十地以来，若一若多，乃至遍满十方，异口同音，皆云：『释迦佛指赞弥陀，毁呰三界六道，劝励众生，专心念佛，及修余善，毕此一身后，必定生彼国者；此必虚妄，不可依信也。』我虽闻此等所说，亦不生一念疑心，唯增长成就我决定上上信心。

何以故？乃由佛语真实决了义故，佛是实知、实解、实见、实证，非是疑惑心中语故。又不为一切菩萨异见、异解之所破坏。若实是菩萨者，众不违佛教也。

又置此事。行者当知：纵使化佛报佛，若一若多，乃至遍满十方，各各辉光吐舌，遍覆十方，一一说言：『释迦所说相赞，劝发一切凡夫，专心念佛，及修余善回愿，得生彼净土者；此是虚妄，定无此事也。』我虽闻此等诸佛所说，毕竟不起一念疑退之心，畏不得生彼佛国也。

何以故？一佛一切佛，所有知见、解行、证悟、果位、大悲等同，无少差别。是故一佛所制，即一切佛同制。如似前佛制断杀生十恶等罪，毕竟不犯不行者，即名十善、十行，随顺六度之义。若有后佛出世，岂可改前十善令行十恶也？以此道理推验，明知诸佛言行不相违失。

纵令释迦指劝『一切凡夫，尽此一身，专念专修，舍命以后，定生彼国』者，即十方诸佛悉皆同赞、同劝、同证。何以故？同体大悲故。一佛所化即是一切佛化，一切佛化即是一佛所化。即《弥陀经》

中说：『释迦赞叹极乐种种庄严，又劝一切凡夫，一日七日，一心专念，弥陀名号，定得往生。』次下文云：『十方各有恒河沙等诸佛，同赞释迦能于五浊，恶时、恶世界、恶众生、恶见、恶烦恼、恶邪、无信盛时，指赞弥陀名号，劝励众生，称念必得往生。』即其证也。

又十方佛等，恐畏众生不信释迦一佛所说，即共同心同时，各出舌相，遍覆三千世界，说诚实言：『汝等众生，皆应信是释迦所说、所赞、所证：一切凡夫，不问罪福多少，时节久近，但能上尽百年，下至一日七日，一心专念，弥陀名号，定得往生，必无疑也！』是故一佛所说，即一切佛同证诚其事也。」此名「就人立信」也。

次「就行立信」者，然行有二种：一者「正行」，二者「杂行」。

言「正行」者，专依往生经行行者，是名正行。何者是也？

一心专读诵此《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》等。

一心专注思想、观察、忆念彼国二报庄严。

若礼，即一心专礼彼佛。

若口称，即一心专称彼佛。

若赞叹供养，即一心专赞叹供养。

是名为正。又就此正中，复有二种：

一者「一心专念，弥陀名号，行住坐卧，不问时节久近，念念不舍者，是名正定之业，顺彼佛愿故」。

若依礼诵等，即名为「助业」。

除此正助二行以外，自余诸善，悉名「杂行」。

若修前正助二行，心常亲近，忆念不断，名为无间也。

若行后杂行，即心常间断，虽可回向得生，众名疏杂之行也。

故名「深心」。

「三者、回向发愿心」。言「回向发愿心」者：过去及以今生，身口意业，所修世出世善根；及随喜他一切凡圣，身口意业，所修世出世善根；以此自他所修善根，悉皆真实深信心中，回向愿生彼国，故名「回向发愿心」也。

又回向发愿愿生者，必须决定真实心中回向愿，作得生想。

此心深信，由若金刚，不为一切异见、异学、别解、别行人等之所动乱破坏。唯是决定一心，投正直进；不得闻彼人语，即有进退，心生怯弱，回顾落道，即失往生之大益也。

问曰：若有解行不同，邪杂人等，来相惑乱，或说种种疑难，道不得往生。或云：「汝等众生，旷劫以来，及以今生，身口意业，于一切凡圣身上，具造十恶、五逆、四重、谤法、阐提、破戒、破见等罪，未能除尽；然此等之罪，系属三界恶道，云何一生修福念佛，即入彼无漏无生之国，永得证悟不退位也？」答曰：诸佛教行，数越尘沙；禀识机缘，随情非一。譬如世间人，眼可见可信者，如：明能破暗、空能含有、地能载养、水能生润、火能成坏；如此等事，悉名待对之法，即目可见，千差万别；何况佛法不思议之力，岂无种种益也？随出一门者，即出一烦恼门也；随入一门者，即入一解脱智慧门也。

为此随缘起行，各求解脱。汝何以乃将非有缘之要行，障惑于我？然我之所爱，即是我有缘之行，即非汝所求；汝之所爱，即是汝有缘之行，亦非我所求。是故各随所乐而修其行者，必疾得解脱也。

行者当知：若欲学解，从凡至圣，乃至佛果，一切无碍，皆得学也；若欲学行者，必藉有缘之法，少用功劳，多得益也。

又白一切往生人等，今更为行者，说一譬喻，守护信心，以防外邪异见之难。何者是也？

譬如有人，欲向西行，百千之里。

忽然中路，见有二河，一是火河在南，二是水河在北。

二河各阔百步，各深无底，南北无边。

正水火中间，有一白道，可阔四五寸许。

此道从东岸至西岸，亦长百步。

其水波浪交过湿道，其火焰亦来烧道；水火相交，常无休息。

此人既至空旷迥处，更无人物；多有群贼恶兽，见此人单独，竞来欲杀。

此人怖死，直走向西，忽然见此大河，即自念言：「此河南北，不见边畔，中间见一白道，极是狭小。二岸相去虽近，何由可行？今日定死不疑。」正欲到回，群贼恶兽，渐渐来逼。

正欲南北避走，恶兽毒虫，竞来向我。

正欲向西，寻道而去，复恐堕此水火二河。

当时惶怖，不复可言，即自思念：「我今回亦死，住亦死，去亦死；一种不免死者，我宁寻此道，向前而去。既有此道，必应可度。」作此念时，东岸忽闻人劝声：「仁者！但决定寻此道行，必无死难，若住即死。」又西岸上有人唤言：「汝一心正念直来，我能护汝；众不畏堕于水火之难。」此人既闻此遣彼唤，即自正当身心，决定寻道直进，不生疑怯退心。

或行一分二分，东岸群贼等唤言：「仁者！回来，此道峭恶不得过，必死不疑；我等众无恶心相向。」此人虽闻唤声，亦不回顾，一心直进，念道而行。

须臾即到西岸，永离诸难，善友相见，庆乐无已。

此是喻也。

次合喻者：

言「东岸」者，即喻此娑婆之火宅也。

言「西岸」者，即喻极乐宝国也。

言「群贼、恶兽诈亲」者，即喻众生六根、六识、六尘、五阴、四大也。

言「无人空迥泽」者，即喻常随恶友，不值真善知识也。

言「水火二河」者，即喻众生，贪爱如水，瞋憎如火也。

言中间「白道」四五寸者，即喻众生贪瞋烦恼中，能生清净愿往生心也。乃由贪瞋强故，即喻如水火；善心微故，喻如白道。

又「水波常湿道」者，即喻爱心常起，能染污善心也。

又「火焰常烧道」者，即喻瞋嫌之心，能烧功德之法财也。

言人行道上「直向西」者，即喻回诸行业，直向西方也。

言「东岸闻人声劝遣，寻道直西进」者，即喻释迦已灭，后人不见，由有教法可寻，即喻之如声也。

言或行一分二分，「群贼等唤回」者，即喻别解、别行、恶见人等，妄说见解，迭相惑乱；及自造罪退失也。

言「西岸上有人唤」者，即喻弥陀愿意也。

言「须臾到西岸，善友相见喜」者，即喻众生久沉生死，旷劫轮回，迷倒自缠，无由解脱。仰蒙释迦发遣，指向西方；又藉弥陀悲心招唤。今信顺二尊之意，不顾水火二河，念念无遗，乘彼愿力之道，舍命以后，得生彼国，与佛相见，庆喜何极也。

又一切行者，行住坐卧，三业所修，无问昼夜时节，常作此解，常作此想。故名「回向发愿心」。

又言「回向」者，生彼国已，还起大悲，回入生死，教化众生，亦名「回向」也。

三心既具，无行不成；愿行既成，若不生者，无有是处也。

又此三心，亦通摄定善之义。应知。

复有三种众生，当得往生。

五、从「复有三种众生」以下，正明「简机，堪能奉法，依教修行」。

何等为三？

一者，慈心不杀，具诸戒行。

二者，读诵大乘方等经典。

三者，修行六念。

六、从「何等为三」下至「六念」以来，正明「受法不同」，即有其三：

（一）明「慈心不杀」：然杀业有多种，或有口杀，或有身杀，或有心杀。言口杀者，处分许可，名为口杀。言身杀者，动身手等指授，名为身杀。言心杀者，思念方便计较等，名为心杀。若论杀业，不简四生，皆能招罪，障生净土。但于一切生命起于慈心者，即是施一切众生寿命安乐，亦是最上胜妙戒也。此即合上初福第三句云「慈心不杀」也。即有止、行二善：自不杀故名止善，教他不杀故名行善；自他初断名止善，毕竟永除名行善。虽有止、持二善，总结成慈下行也。

言「具诸戒行」者：若约人、天、二乘之器，即名小戒；若约大心、大行之人，即名菩萨戒。此戒若以位约者，当此上辈三位者，即名菩萨戒。正由人位定故，自然转成。即合上第二福戒分善根也。

（二）明「读诵大乘」者：此明众生性习不同，执法各异。前第一人，但用修慈持戒为能；次第二人，唯将读诵大乘为是。然戒即能持五乘、三佛之机，法即熏成三贤、十地万行之智慧。若以德用来比较者，各有一能。即合上第三福第三句云「读诵大乘」也。

（三）明「修行六念」者：所谓念佛、法、僧，念戒、舍、天等。此亦通合上第三福大乘之意义也。

言念佛者，即专念阿弥陀佛口业功德、身业功德、意业功德；一切诸佛亦如是。又一心专念诸佛所证之法；并诸眷属菩萨僧。又念诸佛之戒；及念过去诸佛、现在菩萨等，难作能作，难舍能舍，内舍外舍，内外舍。此等菩萨，但欲念法，不惜身财。行者等既念知此事，即须常作仰学前贤后圣舍身命意也。又念天者，即是最后身十地之菩萨。此等难行之行已过，三只之劫已超，万德之行已成，灌顶之位已证。行者等既念知已，即自思念：「我身无际以来，共他同时

发愿断恶，行菩萨道。他尽不惜身命，行道进位，因圆果熟证圣者，踰于大地微尘；然我等凡夫，乃至今日，虚然流浪，烦恼恶障，转转增多，福慧微微；若对重昏之临明镜也。」忽思忖此事，不胜心惊悲叹者哉！

回向发愿，愿生彼国。

七、从「回向发愿」以下，正明「各各回前所修之业，向所求处」。

具此功德，一日乃至七日，即得往生。

八、从「具此功德」以下，正明「修行时节延促」。

上尽一形，下至一日、一时、一念等；或从一念十念，至一时、一日、一形。大意者：一发心以后，誓毕此生，无有退转，唯以净土为期。

又言「具此功德」者，或一人具上二，或一人具下二，或一人三种尽具。或有人三种无分者，名作着人皮畜生，非名人也。

又不问具三不具三，回尽得往生。应知。

生彼国时，此人精进勇猛故，阿弥陀如来，与观世音、大势至，无数化佛，百千比丘，声闻大众，无量诸天，七宝宫殿；观世音菩萨执金刚台，与大势至菩萨，至行者前；阿弥陀佛，放大光明，照行者身，与诸菩萨，授手迎接。观世音、大势至，与无数菩萨，赞叹行者，劝进其心。行者见已，欢喜踊跃，自见其身，乘金刚台，随从佛后，如弹指顷，往生彼国。

九、从「生彼国时」下至「往生彼国」以来，正明「临命终时，圣来迎接不同，去时迟疾」，即有其十一：

（一）明标定所归之国。

（二）明重显其行，指出决定精勤者，亦是较量功德强弱。

（三）明弥陀化主，身自来赴。

（四）明「观音」以下，更显无数大众等，皆从弥陀，来迎行者。

（五）明宝宫随众。

（六）明重观音、势至共执金台，至行者前。

（七）明弥陀放光，照行者之身。

（八）明佛既舒光照及，即与化佛等，同时接手。

（九）明既接升台，观音等同声赞劝行者之心。

（十）明自见乘台从佛。

（十一）正明去时迟疾。

生彼国已，

十、从「生彼国」以下，正明「金台到彼，更无华合之障」。

见佛色身，众相具足；见诸菩萨，色相具足。光明宝林，演说妙法，闻已即悟，无生法忍。经须臾间，历事诸佛，遍十方界，于诸佛前，次第授记。还至本国，得无量百千陀罗尼门。

十一、从「见佛色身」下至「陀罗尼门」以来，正明「金台到后，得益不同」，即有其三：

（一）者初闻妙法，即悟无生。

（二）者须臾历事，次第授记。

（三）者本国他方，更证闻持二益。

是名上品上生者。

十二、从「是名」以下，「总结」。

上来虽有十二句不同，广解上品上生义竟。

次就「上品中生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其八：

上品中生者，

一、从「上品中生者」以下，「总举位名」，即是「大乘次善凡夫人」也。

不必受持、读诵方等经典；善解义趣，于第一义，心不惊动；深信因果，不谤大乘。以此功德，回向愿求，生极乐国。

二、从「不必受持」下至「生彼国」以来，正明「第六、第七、第八门」中，「回所修业，定指西方」，即有其四：

（一）明受法不定，或得读诵，不得读诵。

（二）明善解大乘空义。或听闻诸法一切皆空、生死无为亦空、凡圣明暗亦空，世间六道、出世间三贤、十圣等，若望其体性，毕竟不二；虽闻此说，其心坦然，不生疑滞也。

（三）明深信世出世苦乐二种因果，此等因果及诸道理，不生疑谤；若生疑谤，即不成福行，世间果报尚不可得，何况得生净土。

此即合第三福第二、第三句也。

（四）明回前所业，标指所归。

行此行者，命欲终时，阿弥陀佛，与观世音、大势至、无量大众，眷属围绕，持紫金台，至行者前，赞言：「法子！汝行大乘，解第一义，是故我今来迎接汝。」三、从「行此行者」下至「迎接汝」以来，正明「弥陀与诸圣众，持台来应」，即有其五：

（一）明行者命延不久。

（二）明弥陀与众自来。
（三）明侍者持台至行者前。
（四）明佛与圣众，同声赞叹，述本所修之业。

（五）明佛恐行者怀疑，故言：「我来迎汝。」与千化佛，一时授手。行者自见，坐紫金台，合掌叉手，赞叹诸佛，如一念顷，即生彼国，七宝池中。

四、从「与千化佛」下至「七宝池中」以来，正明「第九门」中，「众圣授手，去时迟疾」，即有其五：
（一）明弥陀与千化佛，同时授手。
（二）明行者既蒙授手，即自见身，已坐紫金之台。
（三）明既自见坐台，合掌仰赞弥陀等众。
（四）明正去时迟疾。
（五）明到彼止住宝池之内。
此紫金台，如大宝华，经宿则开。行者身作紫磨金色，足下亦有七宝莲华。

五、从「此紫金台」以下，正明「第十门」中，「到彼华开，时节不同」。由行强故，上上即得金刚台；由行劣故，上中即得紫金台。生在宝池，径宿如开也。

佛及菩萨，俱时放光，照行者身，目即开明。因前宿习，普闻众声，纯说甚深第一义谛。即下金台，礼佛合掌，赞叹世尊。经于七日，应时即于阿耨多罗三藐三菩提，得不退转。

六、从「佛及菩萨，俱时放光」下至「得不退转」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益不同」，即有其五：
（一）明佛光照身。
（二）明行者既蒙照体，目即开明。
（三）明人中所习，到彼众声所彰，还闻其法。
（四）明既得眼开闻法，即下金台，亲到佛边，歌扬赞德。
（五）明径时七日，即得无生。

言「七日」者，恐此间七日，不指彼国七日也。此间径于七日者，彼处即是一念须臾间也。应知。

应时即能飞行，遍至十方，历事诸佛，于诸佛所，修诸三昧，经一小劫，得无生忍，现前授记。
七、从「应时即能飞至十方」下至「现前授记」以来，正明「他方得益」，即有其五：
（一）明身至十方。
（二）明一一历供诸佛。
（三）明修多三昧。
（四）明延时得忍。
（五）明一一佛边，现蒙授记。
是名上品中生者。
八、从「是名」以下，「总结」。
上来虽有八句不同，广解上品中生竟。
次就「上品下生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其八：
上品下生者，
一、从「上品下生者」以下，「总举位名」，即是「大乘下善凡夫人」也。
亦信因果，不谤大乘，但发无上道心。

二、从「亦信因果」下至「无上道心」以来，正明「第六门」中，「受法不同」，即有其三：

（一）明所信因果不定，或信不信，故名为「亦」；或可亦同前深信也。又虽信不深，善心数退，恶法数起，此乃由不深信苦乐因果也。若深信生死苦者，罪业毕竟不重犯；若深信净土无为乐者，善心一发，永无退失也。
（二）明信虽间断，于一切大乘，不得疑谤；若起疑谤者，纵使千佛绕身，无由可救也。

（三）明以上诸善，似亦无功，唯发一念厌苦，乐生诸佛境界，速满菩萨大悲愿行，还入生死，普度众生，故名「发菩提心」也。此义第三福中已明竟。
以此功德，回向愿求，生极乐国。
三、从「以此功德」以下，正明「第八门」中，「回前正行，向所求处」。

行者命欲终时，阿弥陀佛，及观世音、大势至，与诸菩萨，持金莲华，化作五百佛，来迎此人。五百化佛，一时授手，赞言：「法子！汝今清净，发无上道心，我来迎汝。」见此事时，即自见身，坐金莲华；坐已华合，随世尊后，即得往生，七宝池中。

四、从「行者命欲终时」下至「七宝池中」以来，正明「第九门」中，「临终圣来迎接，去时迟疾」，即有其九：
（一）明命延不久。
（二）明弥陀与诸圣众，持金华来应。

（三）明化佛同时授手。
（四）明圣众同声等赞。
（五）明行者罪灭，故云「清净」；述本所修，故云「发无上道心」。

（六）明行者虽睹灵仪，疑心恐不得往生，是故圣众同声告言：「我来迎汝。」（七）明既蒙告及，即见自身，已坐金华之上，笼笼而合。
（八）明随佛身后，一念即生。
（九）明到彼在宝池中。
一日一夜，莲华乃开。
五、从「一日一夜」以下，正明「第十门」中，「到彼华开，时节不同」。

七日之中，乃得见佛；虽见佛身，于众相好，心不明了；于三七日后，乃了了见。闻众音声，皆演妙法。

六、从「七日之中」下至「皆演妙法」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益不同」。
游历十方，供养诸佛，于诸佛前，闻甚深法。经三小劫，得百法明门，住欢喜地。
七、从「游历十方」下至「住欢喜地」以来，正明「他方得益」，亦名后益也。
是名上品下生者。
是名上辈生想，名第十四观。
八、从「是名」以下，「总结」。
上来虽有八句不同，广解上品下生竟。
赞云：
上辈上行上根人求生净土断贪瞋
就行差别分三品五门相续助三因
一日七日专精进毕命乘台出六尘
庆哉难逢今得遇永证无为法性身
上来虽有三位不同，总解上辈一门之义竟。
十五、就「中辈观」行善，文前总料简，即为十一门：
（一）者总明告命。
（二）者正明辨定其位。
（三）者正明总举有缘之类。
（四）者正明辨定三心，以为正因。
（五）者正明简机，堪与不堪。
（六）者正明受法不同。
（七）者正明修业时节，延促有异。
（八）者正明回所修行，愿生弥陀佛国。
（九）者正明临命终时，圣来迎接不同，去时迟疾。
（十）者正明到彼华开，迟疾不同。
（十一）者正明华开以后，得益有异。
上来虽有十一门不同，广料简中辈三品竟。
次就「中品上生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其八：
佛告阿难，及韦提希：
一、从「佛告阿难」以下，「总明告命」。
中品上生者，
二、从「中品上生者」，正明「辨定其位」，即是「小乘根性上善凡夫人」也。
若有众生，受持五戒，持八戒斋，修行诸戒，不造五逆，无众过患。

三、从「若有众生」下至「无众过患」以来，正明「第五、第六门」中，「受法不同」，即有其四：
（一）明简机，堪与不堪。
（二）明受持小乘斋戒等。
（三）明小戒力微，不消五逆之罪。

（四）明虽持小戒等，不得有犯；设有余愆，恒须改悔，必令清净。此即合上第二戒善之福也。然修戒时，或是终身，或一年、一月、一日、一夜、一时等，此时亦不定；大意皆毕命为期，不得毁犯也。
以此善根，回向愿求，生于西方，极乐世界。
四、从「以此善根回向」以下，正明「第八门」中，「回所修业，向所求处」。

临命终时，阿弥陀佛，与诸比丘，眷属围绕，放金色光，至其人所，演说苦、空、无常、无我，赞叹出家，得离众苦。行者见已，心大欢喜，自见己身，坐莲华台，长跪合掌，为佛作礼。未举头顷，即得往生，极乐世界。

五、从「临命终时」下至「极乐世界」以来，正明「第九门」中，「终时圣来迎接不同，去时迟疾」，即有其六：
（一）明命延不久。
（二）明弥陀与比丘众来，无有菩萨。由是小乘根性，还感小根之众也。
（三）明佛放金光，照行者身。

（四）明佛为说法，又赞出家离多众苦：种种俗缘、家业、王官、长征、远防等。汝今出家，仰于四辈，万事不忧，迥然自在，去住无障，为此得修道业，是故赞云「离众苦」也。
（五）明行者既见闻已，不胜欣喜，即自见身已坐华台，低头礼佛。
（六）明行者低头在此，举头已在彼国也。
莲华寻开。
六、从「莲华寻开」者，正明「第十门」中，「到彼华开，迟疾不同」。
当华敷时，闻众音声，赞叹四谛，应时即得，阿罗汉道，三明六通，具八解脱。

七、从「当华敷时」下至「八解脱」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益不同」，即有其三：
（一）明宝华寻发，此由戒行精强故也。
（二）明法音同赞四谛之德。
（三）明到彼闻说四谛，即获罗汉之果。
言「罗汉」者：此云无生，亦云无着，因亡故无生，果丧故无着。
言「三明」者：宿命明、天眼明、漏尽明也。

言「八解脱」者：内有色、外观色，一解脱；内无色、外观色，二解脱；不净相，三解脱；四空及灭尽，总成八也。
是名中品上生者。
八、从「是名」以下，「总结」。
上来虽有八句不同，广解中品上生竟。
次就「中品中生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其七：
中品中生者，
一、从「中品中生」者，「总举行名，辨定其位」，即是「小乘下善凡夫人」也。

若有众生，若一日一夜持八戒斋；若一日一夜持沙弥戒；若一日一夜持具足戒，威仪无缺。

二、从「若有众生」下至「威仪无缺」以来，正明「第五、六、七门」中，「简机、时分、受法等不同」，即有其三：
（一）明受持八戒斋。
（二）明受持沙弥戒。
（三）明受持具足戒。

此三品戒，皆同一日一夜，清净无犯，乃至轻罪，如犯极重之过，三业威仪，不令有失也。此即合上第二福。应知。
以此功德，回向愿求，生极乐国。
三、从「以此功德」以下，正明「回所修业，向所求处」。

戒香熏修，如此行者，命欲终时，见阿弥陀佛，与诸眷属，放金色光，持七宝莲华，至行者前。行者自闻，空中有声，赞言：「善男子！如汝善人，随顺三世诸佛教故，我来迎汝。」行者自见，坐莲华上；莲华即合，生于西方，极乐世界，在宝池中。

四、从「戒香熏修」下至「七宝池中」以来，正明「第九门」中，「行者终时，圣来迎接，去时迟疾」，即有其八：
（一）明命延不久。
（二）明弥陀与诸比丘众来。
（三）明佛放金光，照行者身。
（四）明比丘持华来现。
（五）明行者自见闻空声等赞。

（六）明佛赞言：「汝深信佛语，随顺无疑，故来迎汝。」（七）明既蒙佛赞，即见自坐华座，坐已华合。
（八）明华既合已，即入西方宝池之内。
经于七日，莲华乃敷。
五、从「经于七日」以下，正明「第十门」中，「到彼华开，时节不同」。
华既敷已，开目合掌，赞叹世尊，闻法欢喜，得须陀洹；经半劫已，成阿罗汉。

六、从「华既敷已」下至「成罗汉」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益不同」，即有其四：
（一）明华开见佛。
（二）明合掌赞佛。
（三）明闻法得于初果。
（四）明经半劫已，方成罗汉。
是名中品中生者。
七、从「是名」以下，「总结」。
上来虽有七句不同，广解中品中生竟。
次就「中品下生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其七：
中品下生者，

一、从「中品下生」以下，正明「总举行名，辨定其位」，即是「世善上福凡夫人」也。
若有善男子、善女人，孝养父母，行世仁慈。

二、从「若有善男子」下至「行世仁慈」以来，正明「第五、第六门」中，「简机、受法不同」，即有其四：
（一）明简机。
（二）明孝养父母，奉顺六亲。即合上初福第一、第二句。
（三）明此人性调柔善，不简自他，见物遭苦，起于慈敬。
（四）正明此品之人，不曾见闻佛法，亦不解悕求，但自行孝养也。应知。
此人命欲终时，遇善知识，为其广说，阿弥陀佛，国土乐事，亦说法藏比丘四十八愿。

三、从「此人命欲终时」下至「四十八愿」以来，正明「第八门」中，「临终遇逢佛法，时节分齐」。
闻此事已，寻即命终。譬如壮士，屈伸臂顷，即生西方，极乐世界。

四、从「闻此事已」下至「极乐世界」以来，正明「第九门」中，「得生之益，去时迟疾」也。
经七日已，
五、从「生经七日」者，正明「第十门」中，「到彼华开不开为异」。
遇观世音及大势至，闻法欢喜，得须陀洹；过一小劫，成阿罗汉。

六、从「遇观世音」下至「成罗汉」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益不同」，即有其三：
（一）明径时以后，得遇观音、大势。
（二）明既逢二圣，得闻妙法。
（三）明径一小劫以后，始悟罗汉也。
是名中品下生者。
是名中辈生想，名第十五观。
七、从「是名」以下，「总结」。
上来虽有七句不同，广解中品下生竟。
赞云：
中辈中行中根人一日斋戒处金莲
孝养父母教回向为说西方快乐因
佛与声闻众来取直到弥陀华座边
百宝华笼经七日三品莲开证小真
上来虽有三位不同，总解中辈一门之义竟。
十六、就「下辈观」善恶二行，文前料简，即为十一门：
（一）者总明告命。
（二）者辨定其位。
（三）者总举有缘生类。
（四）者辨定三心，以为正因。
（五）者简机，堪与不堪。
（六）者明受苦乐二法不同。
（七）者明修业时节，延促有异。
（八）者明回所修行，向所求处。
（九）者明临终时，圣来迎接不同，去时迟疾。
（十）者明到彼华开，迟疾不同。
（十一）者明华开以后，得益有异。
上来虽有十一门不同，总料简下辈三位竟。
次就「下品上生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其九：
佛告阿难，及韦提希：
一、从「佛告阿难」以下，正明「告命」。
下品上生者，
二、从「下品上生」者，正明「辨定其位」，即是「造十恶轻罪凡夫人」也。
或有众生，作众恶业，虽不诽谤方等经典，如此愚人，多造恶法，无有惭愧。

三、从「或有众生」下至「无有惭愧」以来，正明「第五门」中「简机，举出一生以来，造恶轻重之相」，即有其五：
（一）明总举造恶之机。
（二）明造作众恶。
（三）明虽作众罪，于诸大乘，不生诽谤。
（四）明重牒造恶之人，非智者之类也。
（五）明此等愚人，虽造众罪，总不生愧心。

命欲终时，遇善知识，为说大乘十二部经，首题名字。以闻如是，诸经名故，除却千劫极重恶业。智者复教，合掌叉手，称南无阿弥陀佛。称佛名故，除五十亿劫生死之罪。

四、从「命欲终时」下至「生死之罪」以来，正明「造恶人等，临终遇善闻法」，即有其六：
（一）明命延不久。

（二）明忽遇往生善知识。
（三）明善人为赞众经。
（四）明已闻经功力，除罪千劫。
（五）明智者转教，称念弥陀之号。
（六）明以称弥陀名故，除罪五百万劫。
问曰：何故闻经十二部，但除罪千劫；称佛一声，即除罪五百万劫者，何意也？

答曰：造罪之人障重，加以死苦来逼，善人虽说多经，餐受之心浮散，由心散故，除罪稍轻。又佛名是一，即能摄散以住心，复教令正念称名，由心重故，即能除罪多劫也。

尔时彼佛，即遣化佛、化观世音、化大势至，至行者前，赞言：「善男子！以汝称佛名故，诸罪消灭，我来迎汝。」作是语已，行者即见，化佛光明，遍满其室；见已欢喜，即便命终。乘宝莲华，随化佛后，生宝池中。

五、从「尔时彼佛」下至「生宝池中」以来，正明「第九门」中，「终时化众来迎，去时迟疾」，即有其六：
（一）明行者正称名时，彼弥陀即遣化众，应声来现。
（二）明化众既已身现，即同赞行人。

（三）明所闻化赞，但述「称佛之功，我来迎汝」，不论闻经之事。然望佛愿意者，唯劝正念称名，往生义疾，不同杂散之业。
如此经及诸部中，处处广叹，劝令称名，将为要益也。应知。
（四）明既蒙化众告及，即见光明遍室。
（五）明既蒙光照，报命寻终。
（六）明乘华从佛，生宝池中。
经七七日，莲华乃敷。
六、从「经七七日」以下，正明「第十门」中，「到彼华开，迟疾不同」。

华敷时，大悲观世音菩萨，及大势至菩萨，放大光明，住其人前，为说甚深十二部经。闻已信解，发无上道心。经十小劫，具百法明门，得入初地。

七、从「当华敷时」下至「得入初地」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益有异」，即有其五：
（一）明观音等，先放神光。
（二）明身赴行者宝华之侧。
（三）明为说前生所闻之教。
（四）明行者闻已，领解发心。
（五）明远径多劫，证临百法之位也。
是名下品上生者。
八、从「是名」以下，「总结」。
得闻佛名、法名，及闻僧名，闻三宝名，即得往生。

九、从「得闻佛名」以下，「重举行者之益，非但念佛独得往生，法、僧通念亦得去也」。
上来虽有九句不同，广解下品上生竟。
次就「下品中生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其七：
佛告阿难，及韦提希：
一、从「佛告阿难」以下，「总明告命」。
下品中生者，
二、从「下品中生」者，正明「辨定其位」，即是「破戒次罪凡夫人」也。

或有众生，毁犯五戒、八戒，及具足戒；如此愚人，偷僧只物，盗现前僧物，不净说法，无有惭愧，以诸恶业，而自庄严。如此罪人，以恶业故，应堕地狱。

三、从「或有众生」下至「应堕地狱」以来，正明「第五、第六门」中，「简机造业」，即有其七：
（一）明总举造恶之机。
（二）明多犯诸戒。
（三）明偷盗僧物。
（四）明邪命说法。
（五）明总无愧心。

（六）明兼造众罪，内心发恶，外即身口为恶，既自身不善，又见者皆憎，故云诸恶心自庄严也。
（七）明验斯罪状，定入地狱。

命欲终时，地狱众火，一时俱至；遇善知识，以大慈悲，即为赞说，阿弥陀佛，十力威德，广赞彼佛，光明神力，亦赞戒、定、慧、解脱、解脱知见。此人闻已，除八十亿劫，生死之罪；地狱猛火，化为清凉风，吹诸天华；华上皆有，化佛菩萨，迎接此人，如一念顷，即得往生。

四、从「命欲终时」下至「即得往生」以来，正明「第九门」中，「终时善恶来迎」，即有其九：

（一）明罪人命延不久。
（二）明狱火来现。
（三）明正火现时，遇善知识。
（四）明善人为说，弥陀功德。
（五）明罪人既闻，弥陀名号，即除罪多劫。
（六）明既蒙罪灭，火变为风。
（七）明天华随风来应，罗列目前。
（八）明化众来迎。
（九）明去时迟疾。

七宝池中，莲华之内，经于六劫。

五、从「七宝池中」下至「六劫」以来，正明「第十门」中，「到彼华开，时节不同」。

莲华乃敷，观世音、大势至，以梵音声，安慰彼人，为说大乘，甚深经典；闻此法已，应时即发，无上道心。

六、从「莲华乃敷」下至「发无上道心」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益有异」，即有其三：

（一）明华既开已，观音等，梵声安慰。
（二）明为说甚深妙典。
（三）明行者领解发心。

是名下品中生者。

七、从「是名」以下，「总结」。

上来虽有七句不同，广解下品中生竟。

次就「下品下生」位中，亦先举、次辨、后结，即有其七：

佛告阿难，及韦提希：

一、从「佛告阿难」以下，「总明告命」。

下品下生者，

二、从「下品下生」者，正明「辨定其位」，即是「具造五逆等重罪凡夫人」也。

或有众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善；如此愚人，以恶业故，应堕恶道，经历多劫，受苦无穷。

三、从「或有众生」下至「受苦无穷」以来，正明「第五、第六门」中，「简机造恶轻重之相」，即有其七：

（一）明造恶之机。
（二）明总举不善之名。
（三）明简罪轻重。
（四）明总结众恶，非智人之业。
（五）明造恶既多，罪亦非轻。
（六）明非业不受其报，非因不受其果；因业既非是乐，果报焉能不苦也！
（七）明造恶之因既具，酬报之劫未穷。

问曰：如四十八愿中，唯除五逆、诽谤正法，不得往生。今此《观经》下品下生中，简谤法，摄五逆者，有何意也？

答曰：此义仰就抑止门中解。如四十八愿中，除谤法、五逆者，然此之二业，其障极重，众生若造，直入阿鼻，历劫周惓，无由可出。但如来恐其造斯二过，方便止言：「不得往生」，亦不是不摄也。又下品下生中，取五逆、除谤法者，其五逆已作，不可舍令流转，还发大悲，摄取往生。然谤法之罪未为，又止言：「若起谤法，即不得生」，此就未造业而解也；若造，还摄得生。虽得生彼，华合径于多劫。此等罪人，在华内时，有三种障：一者不得见佛及诸圣众。二者不得听闻正法。三者不得历事供养。除此以外，更无诸苦。《经》云：「犹如比丘，入三禅之乐」也。应知。虽在华中多劫不开，可不胜阿鼻地狱之中，长时永劫受诸苦痛也。此义就抑止门解竟。

如此愚人，临命终时，遇善知识，种种安慰，为说妙法，教令念佛；彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：「汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。」如是至心，令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。称佛名故，于念念中，除八十亿劫，生死之罪。命终之时，见金莲华，犹如日轮，住其人前。如一念顷，即得往生，极乐世界。

四、从「如此愚人」下至「生死之罪」以来，正明「闻法念佛，得蒙现益」，即有其十：

（一）明重牒造恶之人。
（二）明命延不久。
（三）明临终遇善知识。
（四）明善人安慰，教令念佛。
（五）明罪人死苦来逼，无由得念佛名。
（六）明善友知苦失念，转教口称弥陀名号。
（七）明念数多少，声声无间。
（八）明除罪多劫。

（九）明临终正念，即有金华来应。
（十）明去时迟疾，直到所归之国。
于莲华中，满十二大劫，莲华方开。
五、从「于莲华中，满十二大劫」以下，正明「第十门」中，「到彼华开，迟疾不同」。

观世音、大势至，以大悲音声，为其广说，诸法实相，除灭罪法。闻已欢喜，应时即发菩提之心。

六、从「观音大势」下至「发菩提心」以来，正明「第十一门」中，「华开以后，得益有异」，即有其三：
（一）明二圣为宣，甚深妙法。
（二）明除罪欢喜。
（三）明后发胜心。
是名下品下生者。
是名下辈生想，名第十六观。
七、从「是名」以下，总结。
上来虽有七句不同，广解下品下生竟。
赞云：
下辈下行下根人十恶五逆等贪瞋
四重偷僧谤正法未曾惭愧悔前愆
终时苦相如云集地狱猛火罪人前
忽遇往生善知识急劝专称彼佛名
化佛菩萨寻声到一念倾心入宝莲
三华障重开多劫于时始发菩提因
上来虽有三位不同，总解下辈一门之义竟。

前明十三观以为定善，即是韦提致请，如来已答。后明三福九品，名为散善，是佛自说。虽有定散两门有异，总解正宗分竟。
三、就「得益分」中，亦先举、次辨，即有其七：
说是语时，
初、言「说是语」者，正明「总牒前文，生后得益」之相。
韦提希与五百侍女，闻佛所说。
二、从「韦提」以下，正明「能闻法人」。
应时即见，极乐世界，广长之相。
三、从「应时即见极乐」以下，正明「夫人等，于上光台中，见极乐之相」。
得见佛身，及二菩萨；心生欢喜，叹未曾有，豁然大悟，逮无生忍。

四、从「得见佛身，及二菩萨」以下，正明「夫人于第七观初，见无量寿佛时，即得无生之益」。
五百侍女，发阿耨多罗三藐三菩提心，愿生彼国。
五、从「侍女」以下，正明「睹斯胜相，各发无上之心，求生净土」。
世尊悉记，皆当往生，生彼国已，获得诸佛，现前三昧。
六、从「世尊悉记」以下，正明「侍女得蒙尊记，皆生彼国，即获现前三昧」。
无量诸天，发无上道心。

七、从「无量诸天」以下，正明前厌苦缘中，释、梵、护世诸天等，从佛王宫，临空听法：或见释迦毫光转变，或见弥陀金色灵仪，或闻九品往生殊异，或闻定散两门俱摄，或闻善恶之行齐归，或闻西方净土对目非远，或闻一生专精决志，永与生死分流。「此等诸天，既闻如来，广说稀奇之益，各发无上之心」。
斯乃佛是圣中之极，发语成经，凡惑之类蒙餐，能使闻之获益。
上来虽有七句不同，广解得益分竟。
四、次明「流通分」，于中有二：
（一）明王宫流通。
（二）明耆阇流通。
今先就王宫流通分中，即有其七：
尔时阿难，即从座起，白佛言：世尊！当何名此经？此法之要，当云何受持？
一、从「尔时阿难」以下，正明「请发之由」。

佛告阿难：此经名《观极乐国土、无量寿佛、观世音菩萨、大势至菩萨》；亦名《净除业障、生诸佛前》。

二、从「佛告阿难」以下，正明如来「双标依正，以立经名」；又能依经起行，三障之云自卷。「答前初问云何名此经」一句。
汝当受持，无令忘失。
三、从「汝当受持」以下，「答前后问云何受持」一句。

行此三昧者，现身得见，无量寿佛及二大士。若善男子，及善女人，但闻佛名，二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念。

四、从「行此三昧者」下至「何况忆念」以来，正明「比较显胜，劝人奉行」，即有其四：
（一）明总标定善，以立三昧之名。
（二）明依观修行，即见三身之益。
（三）明重举能行教之机。
（四）正明比较显胜，但闻三身之号，尚灭多劫罪愆，何况正念归依，而不获证也。

若念佛者，当知此人，则是人中芬陀利华；观世音菩萨、大势至菩萨，为其胜友，当坐道场，生诸佛家。

五、从「若念佛者」下至「生诸佛家」以来，「正显念佛三昧，功能超绝，实非杂善，得为比类」，即有其五：
（一）明专念弥陀佛名。
（二）明指赞能念之人。
（三）明若能相续念佛者，此人甚为稀有，更无物可以方之，故引芬陀利为喻。

言「芬陀利」者，名人中好华，亦名稀有华，亦名人中上上华，亦名人中妙好华；此华相传名蔡华是。
若念佛者：即是人中好人，人中妙好人，人中上上人，人中希有人，人中最胜人也。
（四）明专念弥陀名者，即观音、势至，常随影护，亦如亲友知识也。

（五）明今生既蒙此益，舍命即入诸佛之家，即净土是也。到彼长时闻法，历事供养，因圆果满，道场之座岂赊！
佛告阿难：汝好持是语，持是语者，即是持无量寿佛名。
六、从「佛告阿难，汝好持是语」以下，正明「付嘱弥陀名号，流通于遐代」。
上来虽说，定散两门之益；望佛本愿，意在众生，一向专称，弥陀佛名。
佛说此语时，尊者目犍连，尊者阿难，及韦提希等，闻佛所说，皆大欢喜。

七、从「佛说此语时」以下，正明「能请、能传等，闻所未闻，见所未见，遇餐甘露，喜跃无以自胜」也。
上来虽有七句不同，广解王宫流通分竟。
五、就「耆阇会」中，亦有其三：
尔时世尊，足步虚空，还耆阇崛山。
一、从「尔时世尊」以下，明「耆阇序分」。
尔时阿难，广为大众，说如上事。
二、从「尔时阿难」以下，明「耆阇正宗分」。
无量诸天，及龙、夜叉，闻佛所说，皆大欢喜，礼佛而退。
三、从「无量诸天」以下，明「耆阇流通分」。
上来虽有三义不同，总明耆阇分竟。
初、从「如是我闻」下至「云何见极乐世界」以来，明「序分」。
二、从「日观」下至「下品下生」以来，明「正宗分」。
三、从「说是语时」下至「诸天发心」以来，明「得益分」。
四、从「尔时阿难」下至「韦提等欢喜」以来，明「王宫流通分」。
五、从「尔时世尊」下至「作礼而退」以来，总明「耆阇分」。
上来虽有五分不同，总解《观经》一部文义竟。

窃以真宗叵遇，净土之要难逢，欲使五趣齐生，是以劝闻于后代。但如来神力，转变无方，隐显随机，王宫密化。于是耆阇圣众，小智怀疑；佛后还山，弗窥委况。于时阿难为宣王宫之化，定散两门。
异众因此同闻，莫不奉行而顶戴。

敬白一切有缘知识等：余既是生死凡夫，智慧浅短。然佛教幽微，不敢辄生异解，遂即标心结愿，请求灵验，方可造心。

南无归命尽虚空遍法界一切三宝，释迦牟尼佛、阿弥陀佛、观音、势至，彼土诸菩萨大海众，及一切庄严相等。

某今欲出此《观经》要义，楷定古今。若称三世诸佛、释迦佛、阿弥陀佛等大悲愿意者，愿于梦中，得见如上所愿一切境界诸相。
于佛像前结愿已，日别诵《阿弥陀经》三遍，念阿弥陀佛三万遍，至心发愿。

即于当夜，见西方空中，如上诸相境界，悉皆显现。杂色宝山，百重千重。种种光明，下照于地，地如金色。中有诸佛菩萨，或坐或立，或语或默，或动身手，或住不动者。
既见此相，合掌立观，暨久乃觉。觉已不胜欣喜，于即条录义门。
自此以后，每夜梦中，常有一僧而来，指授玄义科文。既了，更不复见。

后时脱本竟已，复更至心，要期七日，日别诵《阿弥陀经》十遍，念阿弥陀佛三万遍，初夜后夜，观想彼佛国土庄严等相，诚心归命，一如上法。

当夜即见，三具硙轮，道边独转。忽有一人，乘白骆驼，来前见劝：「师当努力，决定往生，

莫作退转；此界秽恶多苦，不劳贪乐。
」答言：「大蒙贤者，好心视诲，某毕命为期，不敢生于懈慢之心。
」云云。

第二夜，见阿弥陀佛，身真金色，在七宝树下，金莲华上坐。十僧围绕，亦各坐一宝树下。佛树上，乃有天衣挂绕。正面向西，合掌坐观。
第三夜，见两幢杆，极大高显，幢悬五色，道路纵横，人观无碍。
既得此相已，即便休止，不至七日。

上来所有灵相者，本心为物，不为己身。既蒙此相，不敢隐藏，谨以申呈义后，被闻于末代。

愿使：含灵闻之生信，有识睹者西归。以此功德，回施众生，悉发菩提心，慈心相向，佛眼相看，菩提眷属，作真善知识，同归净国，共成佛道。
此义已请证定竟，一句一字，不可加减，欲写者一如经法。应知。
观经正宗分散善义卷第四
《观经》教眼
编者序

近年来，善导大师净土思想日益受到教内外的广泛关注，反映出大势所趋、人心所向。但由于大师根本着作在我国失传千年之久，致使国人对于大师净土教学理论普遍陌生，比如对大师的“要弘二门判”等核心理论认识不足，乃至认识错误，也就势所难免。为此净宗法师专门撰写了《观经疏四重判》和《观经教眼》两篇文章。

前面一篇较为紧凑，分教、宗、行、益四方面说明大师教判之一贯性，故名“四重判”。后面一篇以大师“要弘二门判”为《观经》一部教眼，详细说明要弘二门判之必要性、必然性，及其在净土教判体系内的贡献、作用与地位。今将二文合篇，总名《观经教眼》。二文合观，大师一以贯之的判释主线朗然毕现，可谓执牛鼻以驭全身。

另有两篇近期媒体采访法师的文稿，对于时下大众了解善导大师净土思想之弘传、消除疑虑，相信会大有裨益，而对于解悟本书前面之严肃、奥深的教理亦是一助，故附于后。
由于二篇法文教理性较强，为便于普通大众学习，法师专门做了讲解，已制作光碟流通。
净土宗编辑部
2014 年7月21日
《观经四帖疏》四重判
——略辨善导大师《观经四帖疏》释义大纲
善导大师
（以下敬称大师）依《观经疏》立教开宗，其疏释《观经》慧眼独具、义理超绝，诸师相望，不啻云泥。大师思想简言之，分真实（实）与方便
（权），导方便入真实，也就是“开二归一，废权立实”。

“开二”者，先随众生执情。义路开分为二，即方便与真实，常以方便显说置前，真实隐密放后。

“归一”者，终显佛陀本意。结归唯在一真，即此一真，一切皆真，回顾来路，倍觉亲切。
既经开二归一，自然废权立实。如众水入海，失彼故名，皆得海号。
大分为四：
一约教：分要门弘愿，终归弘愿。
二约宗：分观佛念佛，终入念佛。
三约行：分正行杂行，终依正行。
四约益：分见国见佛，终属见佛。
教、宗、行为因，益即是果。教为能诠，宗、行为所诠，而分纲目。

虽有四重，本质一脉，一气贯通，更无滞碍。二教诠解二宗，二宗统摄二行，二行获得二益。要门教，观佛为宗，摄定散诸杂行，不出释迦光台见国，意在令人欣慕。弘愿教，念佛为宗，统五正行入正定业，正顺彼佛本愿，的见来迎佛体，立即证得往生。
略述如下：
一、要弘二教判
先开为二，文言：
然娑婆化主，因其请故，即广开净土之要门；安乐能人，显彰别意之弘愿。

“要门”者，即此《观经》定散二门是也。定即息虑以凝心，散即废恶以修善：回斯二行，求愿往生也。
言“者，如《大经》说：一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。
所以见有二教者，有七：
1.要门、弘愿，教名二也；
2.释迦、弥陀，教主二也；
3.观经、大经，教经二也；
4.回愿、乘愿，教理二也；
5.唯善、善恶，摄机二也；

6.定散、称名，教行二也；
7.求生、得生，教益二也。
后指归一，文言：
仰惟释迦此方发遣，弥陀即彼国来迎，彼唤此遣，岂容不去也？
又言：

婆化主为物故，住想西方；安乐慈尊知情故，则影临东域。斯乃二尊许应无异，直以隐显有殊；正由器朴之类万差，致使互为郢匠。
开二，显明二尊教门不同，化用有别；归一，显明二尊佛意无差，遣唤一致。
废权立实，文言：
上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。
“定散两门”即是要门，“本愿”即弘愿。虽说要门，意在弘愿，废权立实，其义显然。
二、念观二宗判
先开为二，文言：
此《观经》，即以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗。

“此《观经》，即以”与“其要门者，即此《观经》”，“亦以”与“言弘愿者如《大经》说”，语气全同，意亦一贯，正由承接前面要弘二教，显明此处观念二宗。否则一经只能有一宗，哪来两宗？宗是主之义，如国无二主，天无二日，唯一无二，才称为宗。正因为有了“要弘二教”，才有“观念二宗”。要门教，观佛为宗；弘愿教，念佛为宗。譬如诸侯王于边国，天子主于中华，各在本境之内，都称为王，但统领之地有广狭之异。
后指归一，文言：
此《经》定散文中，唯标专念名号得生。
虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。
定散观佛如指，弘愿念佛为月，以观佛指，指念佛月，废立显然。

另外，大师解释第九观成，见到佛的相好光明，唯摄念佛众生不舍，总不论摄余杂业行者。五正行中，观佛列为助行，归宗于念佛正定业。这些都表明由观佛入念佛，舍方便入真实。
三、正杂二行判

专修念佛为大师倾其一生、竭尽全力劝化众生之所在，为大师应化目的、出世本怀；千言万语，千开万合，总归“望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名”。因为这关系到无量众生到底能往生、还是不能往生，如何升进、必令往生。
为达此目的，分判要弘二教，显明观念二宗，辨别得益分齐，这里说明正杂二行。
先开为二，文言：
行立信者，然行有二种：一者“。
后指归一，文言：
修前正助二行，心常亲近，忆念不断，名为无间也。
若行后杂行，即心常间断。虽可回向得生，众名疏杂之行也。
明了正行杂行的利益得失，自然能舍弃杂行，归于正行。

依教起行，依行证果，通前达后，行最为重要。大师释文，卷无量杂行，归极于称名，最为精详。先大判一切行为正杂二行，杂行为权，正行为实，当舍杂行归于正行。再细判五种正行为正助二业，四助为权，唯一正定业为实，即由助业入于正定业。

由方便入于真实，为废权，简称“废”；由真实摄于方便，为立实，简称“立”。如众水入海，废众水名而立“海”名；若海不纳百川，岂号大海。若如井水不犯河水，则不说废立。

废杂行立正行，乃至废助业立正定业亦如是。无量杂行之众水，汇归“读观”二大河，流入“礼称赞”之近海，更向正定业之巨洋。当知一向专称自含五种正行之功，读观二行自包无量杂行之能，这样才说废说立，并非隔绝杂行、助业能有废立。

诸行念佛比对，以显念佛超胜，引导诸行归于念佛，五部九卷之中，类似的文句，比比皆是。如：
1 但使专意作者，十即十生；修杂不至心者，千中无一。
2 余众行，虽名是善，若比念佛者，全非比较也。
3 .
4 望佛愿意者，唯劝正念称名，往生义疾，不同杂散之业。
5 弘誓多门四十八，偏标念佛最为亲。
6 极乐无为涅盘界，随缘杂善恐难生；
故使如来选要法，教念弥陀专复专。
7 不为余缘光普照，唯觅念佛往生人。
8 一切善业回生利，不如专念弥陀号。
9 万行俱回皆得往，念佛一行最为尊。
四、见国见佛二益判
益者，往生。
先开为二，如言：
备修众行，但能回向，皆得往生。

（杂行）虽可回向得生。
似乎认同诸行、念佛皆得往生。
后指归一，如言：
定散文中，唯标专念名号得生。
一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。
欲回此杂毒之行求生彼佛净土者，此必不可也。
显明唯有念佛得生。

末法众生往生以韦提希夫人为标本，之所以辨别夫人见国时还是见佛时得往生，正是为了显明定散（要门，见国）、念佛
（弘愿，见佛）所得利益分齐的不同。而由要门进升弘愿，由定散转入念佛。

《观经》得益说在经末，诸师多以总十六观成韦提侍女得益，又不像大师特别分判“得益分”一科，皆是法眼朦胧，不明真章。

大师别科“得益分”，定判夫人有“光台见国”及“座观见佛”二重得益，前为方便，后乃真实。
光台见国得欢喜益，求愿往生。经言：
我今乐生极乐世界阿弥陀佛所。
这是要门教，回愿求生之义。
座观见佛，悟无生忍，证得往生。经言：
得见佛身及二菩萨，心生欢喜故，叹未曾有，豁然大悟，逮无生忍。
释言：
斯乃序临净国，喜叹无以自胜；今乃正睹弥陀，更益心开悟忍。
弥陀应声即现，证得往生。

正显得生利益，唯在弥陀弘愿，不在释迦要门，“非是光台见国时得也”，以此判然语气，显明二教分齐。
问
夫人光台见国得益、座观见佛得益、十六观一一得益、十六观总后得益，似是小节，何必大费周章，五分科节别作得益一分，七门料简专开得益一门？
答
故知此中大有深义。依大师释，世尊光台现国，正显要门教体，“定散门”详示通别五文，明定散二善出在，即明此义。座观空立本尊，正是弘愿教体，得益门明其出在，依文释明“不舍本愿，来应大悲”“弥陀在空而立者，但使回心正念，愿生我国，立即得生”。

夫人乃末法一切凡夫之代表，定判夫人得生之益在座观见佛，不在光台见国，是要表明众生往生之功唯在弘愿
专称，不在要门定散。十三定观三福九品一一行成皆得往生，非是定散本身之力，全由三心投托佛愿，乘佛愿力，乃得往生，释以“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也”，以此总摄定散归入念佛。

若据大师判释，而今行人修定散二行回向求生极乐宝国，相当夫人光台见国，得欣慕益；由此更加一心归命，专称佛名，即同夫人座观见佛，必得往生，故名正定业。

诸师不明此旨，或说一一观成皆得其益，或以十六观成总得其益，或指见国见佛皆得其益，众说纷纭，不识根底。而今后学盲然，固是难免。更知我祖大师弥陀化身，本地觉眼，可尊可仰，是凭是依矣！

四重判属，清清楚楚，前后一贯，彼此互含，因果分明，结构整然，得一自知其余，昧一全体皆暗。

诸有智者，为菩提道，求真求实；愍众生苦，归佛归法，必能抛成见如吐喉鲠，揭障叶如去眼翳，亲见泰山，何其畅快。若只任胸臆，漫随病眼，短绠不及深泉，便谓井中无水；盲目不见阳光，便说天上无日，可乎？但有大心菩萨，为物示现，知示不知，故作反说，正由众生病深，不惜痛下狠手，非敢评议。

唯愿逆顺俱获解脱，赞谤齐蒙救恩，同结净土缘，同种念佛因，同生极乐国，利益诸众生。
《观经》教眼
——试论“要弘二门判”之深广内涵
前 言

《观经》是深具戏剧化色彩的一部经，引人入胜，义理甚深，以至隋唐时代众多顶尖级的佛门大师，如释义高祖净影寺慧远大师，天台宗开祖智者大师，三论宗开祖吉藏大师（以下尊称诸师）纷纷为之作疏注解，但皆未能透彻佛意，甚至错解曲解；故有善导大师
（以下敬称大师）出，奋而着《观经四帖疏》，楷定古今。

若论诸师，皆是智慧深远，名高一时，何以疏释《观经》而不知《观经》真义？确由此经意趣深邃，峰回路转，藏佛甚深密意；若不借佛眼，不明经眼，难免朦胧之见。

故读经研教，贵在得经眼、教眼，得此眼，在祖师即洞明幽微，在常人也能掌握根本；失此眼，虽高人只能摸象，若常人即一错到底。
“ ”大师特别于《观经疏·玄义分》（“要门”“弘愿”二门之分判）。

诸师不悟此眼，故不作此判；大师独明此眼，故作此高判。而今学人，虽见此文，不识其意，漫然臆测，矫乱正说。大师愍我等愚，开我等眼，奈何强以双手自捂，误血色手掌为一片晴天。

“要弘二门判”
为大师净土思想之重要组成部分，为大师区别诸师之核心教义理论，是净土宗教判理论的重大发展；它丰富和完善了净土宗整个教学体系，对净业学人具有拨云见月、万川归海的指导意义。

大师全部思想，《观经疏》一部释义，完全依据要弘二门之教判而展开。正确理解要弘二门判的内涵，便能把握大师思想之精髓，对要弘二门判的任何忽视、漠视、浅识，乃至误解、曲解、错解，必然导致全面误会大师净土思想，使大师绝妙释义混同于诸师粗浅义，影响学人信心建立、行法抉择，乃至最终废失往生。

大师为净土宗理论的集大成者，中国净土宗的实际创立者，其净土宗教学理论纯然接续昙鸾、道绰之法脉，如同诸宗各各拥有本宗特色的教学体系一样，大师所开显的净土宗具有迥异诸宗的独立完整的教学体系。

近年来，教内外对大师净土思想日益关注，这是好的现象。但由于大师根本着作在我国失传千年之久，致使国人对于大师净土教学理论普遍陌生，对大师
探究其深广意义，期能澄清部分疑虑，并以抛砖引玉。本文拟从以下几方面加以论述：
一、先说明一般教判之理由、目的、方法、特点，借以比较、印证 之教判属性。

二、接着说明大师之前之净土教判，借以表明要弘二门判之必要性、必然性，并其在净土教判体系内的贡献、作用与地位。
三、正释要弘二门判。
四、明要弘二门判于《观经疏》之一贯相续。
五、设问答释疑。
一、总明教判

中国佛教以宗派佛教为特色，宗派的产生以教判为先声。“教判”即对佛所说教法之分类判别，大致有二：一是经中本有的教判，如大小、顿渐、半满、权实。二是释经法师根据佛经义理特别创设的教判，如天台之藏通别圆，净土之难易二道、圣净二门等。后者尤其能反映释家对于佛教的契入立场及主观目的。正是由于不同教判的成熟与推演，最终形成各自不同的宗派教学理论体系。

为什么要有教判，可说具有客观上的必然性。因为佛陀对机说法，经教浩繁，数越尘沙，如果不加以分类判别，行人茫茫，无所适从，所以必须进行教判。比如商品交易，如果只是小商贩，几种物品，用不着分类标贴；但大的超市，物品成千上万，必须分类标贴，才能开张经营，否则一团糟。佛教无量法门，如果没有教判，也会一团糟。

但怎样教判，仁者见仁，智者见智，取决于判释者的主观目的。也就是哪一种方法有利于将他所主张的法门从佛教无量法门当中凸显出来，便采取哪一种判教。比如面对同样一群人，如要招聘空姐，必首先按性别分类
；录用教师，又按学历分类。在佛教，天台宗为了突显《法华经》之纯圆独妙，便用“藏通别圆”四教来判，而净土宗为了显示念佛易行超胜，即用“难易二道”之判。

教判的目的是为了推崇某一种法门，乃至依此法门而创立宗派。至于能否立宗，要看所作教判是否完善周全，能否言之成理，持之有据，形成一个有机的整体，在教判体系内，诸种法门既能各安其位，又能共崇所宗。譬如织帽之结顶，收网之提纲。
可知教判有“客观要求”“主观目的”“有机整体”三方面特性。
以此来看大师要弘二门之判，正好相当。这将在下文详细说明。

大师之前，已有龙树菩萨“难易二道”，昙鸾大师“自他二力”，道绰大师“圣净二门”之教判，一脉相承，明圣道即自力难行，净土为他力易行。如此教判，对比鲜明，毫不含糊，判者之主观意图显然，行人之择法方向明确。下劣凡夫，不堪圣道之自力难行，可入他力易行净土之门。

这三位祖师对于净土他力易行的判释，都是直接根据于阿弥陀佛的本愿——第十八愿，显明本愿称名之根本要旨。

如龙树菩萨判一代佛法为难易二道，其易行道虽列诸佛之称名，而以弥陀本愿称名为骨干，言：

阿弥陀佛本愿如是：若人念我，称名自归，即入必定，得阿耨多罗三藐三菩提；是故常应忆念

。

昙鸾大师释“自他二力”，以他力即是弥陀本愿力，明“乘佛愿力，便得往生”，所谓“乘佛愿力”即是乘第十八愿——念佛往生愿之力，故引第十八愿文，而说“缘佛愿力故，十念念佛，便得往生。”

道绰大师判“圣净二门”，同样直取第十八愿为净土立教之本，指出“唯有净土一门可通入路”，言：

故《大经》云：“若有众生，纵令一生造恶，临命终时，十念相续，称我名字，若不生者，不取正觉。”

三位祖师的教判表述虽异，用意全同，同源同味，直截根本，不夹枝叶，简洁明朗，一目了然。但从教判理论体系的建立来说，仍然留有空间。因为往生净土的行法，不仅仅只有第十八愿的本愿称名，第十九愿即说“修诸功德，临终来迎”，第二十愿说“植诸德本，必令果遂”。《观经》除称名外，说到十三定观、三福回向往生，而且品位在称名之上。诸大乘经，处处赞叹发菩提心，修六度万行，劝以此回愿求生极乐。那么第十八愿称名之外的一切行法，如果回向求生，算不算净土门？如果也属于净土门，它在净土教中处于什么地位？与本愿称名的关系又是如何？是难行还是易行？是自力还是他力？假定原来圣道门的行者，欲入净土门，只能陡然而入专修称名吗？ 还是别有方便转入？如何转，如何入？

诸如此类的问题，如果不能给予理论上的圆满回答，净土宗的教理难称圆满，广大的行人难趋指归。譬如一间房屋，梁柱房顶皆已完工，但缺四面围墙及门窗，人也不能安住，只能称亭阁，不能算房屋。

大师“要弘二门判”正是为了解决净土宗教学历史发展时期的这一重大理论课题应运而生，它是净土宗教学理论发展的必然趋势、必然结果，非此不能成立净土宗，非此不能称为净土宗，非此不能延续与完善历代祖师教判之伟大功勋，非此不能引导广大自力行人善巧转入净土门，非此弥陀本愿称名于一切行法中不能获得万善万行之王、独显独尊的地位，非此则“一向专称”的行法不能确立，非此则无量行人将如转磨之驴团转不进，虚假凡夫缺方便舟筏，自陷沉没。

而今大师“要弘二门判”，为虚假不实凡夫需要船筏驶入真实功德宝海，自力怯弱行人必借他力超入无为涅盘之乡，奠定了理论基础，提供了理论保障。

大师之前，净土宗“难易二道”“自他二力”“圣净二门”之教判皆判然二分，其优点是简洁明朗；其不足在于二道、二力、二门之间缺少方便的引导，尚未建立由难向易、由自向他、从圣入净的转进机制。

譬如两条平行的高速路，方向与目的相同，如果都通畅无阻，随便选哪一条都可到达目的地。但其中一条发生路障，如果有方便引道通往另一条高速，只要稍稍打转方向，通过引道转上，也能到达目的地。如果没有引道，或不知引道所在，只能车塞半途。

圣道自力之路，无人维护修理，险难坎坷，障碍重重，末法已不可通；他力弘愿大道，弥陀愿力住持，光明守护，永远畅通无阻。要门，正是从难行圣道转入易行弘愿的引道。

弘愿为净土正直之道，要门为从圣道转入净土的方便引道，有此要弘二门之教判，一代佛教圣净二门贯通一体，摄圣入净方便路通，末法无量行人得大欢喜，大安慰，大庆幸，大解脱。若无此教判指示，我等愚劣凡夫，慧心不明，将见死无归乡。

不知大师要弘二门判之深理，或以要门与弘愿判然隔别，老死不相往来，或指要门即为弘愿并无彼此分别，过犹不及，皆为浅见谬解。

三、正释“要弘二门判”

“要弘二门判”由两段文组成，一、“要弘分判文”，在大师《观经疏》最先，《玄义分》序题门。二、“要弘废立文”，在全疏最后，《散善义》释付嘱流通之处。首尾呼应，前后一贯，显明《观经》一部要旨。先开要弘二门，最终导归弘愿，虽说定散二门，意在一向专称。

要弘分判之文：

然娑婆化主，因其请故，即广开净土之要门；安乐能人，显彰别意之弘愿。

“要门”者，即此《观经》定散二门是也。定即息虑以凝心，散即废恶以修善：回斯二行，求愿往生也。

言“者，如《大经》说：一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘也。

要弘废立之文：

上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。

㈠“要门”“弘愿”名词之含义

“要门”“弘愿”并非经中现成的名词，而是大师特别选立的名目，具有特别的意义。

1. 先就“要门”

“要”有“简要”“重要”“必要”等义。

往生极乐之行门繁多，所谓“万行回向皆得往”，束而为二：一定善，二散善。此是简要之义。

又，修定散二善本来自求成佛，可这是难行道，下劣凡夫不堪，可说求出无门。今以此定散二善回向求愿往生极乐，即解脱门开。即此定散二善回愿求生，成为吾人解脱成佛的重要门户，故说“要门”。此是重要及必要之义。

门，出入为义，出生死，入涅盘，故说为门。

“要门”有分合两种读法，分即“定散二善”为要，“回愿求生”为门；合即总以定散二善回愿求生为要，也以此定散二善回愿求生为门。

问　若以简要为义，总说诸行，合为一类，比开为定散二行更为简要，何必说定散二行？

答

总说诸行回向也可，但只是就原状而说，而无义理上的简束分类，故不成简要之义。又说定散二行，略有四义：

一、顺《观经》故。《观经》既说十三观之定善行及三福之散善行，今顺之束万行为定散二行。

二、为显明“定善一门韦提请，散善一行释迦开”故，如不束为定散二行，即不能显明此义。

三、为显明定散二行回向求生为要门故。《观经》定善十三观不说回向，唯三福散善说回向求生。即此回愿求生，极乐门通。为突出此义，大师约散善文释三心回愿义，通摄定善行。

四、为显明三心

（至诚心、深心、回向发愿心）为通摄定散行人归入弥陀弘愿之门。三心文出于九品散善之上上品，诸师释义，限于当品，大师以之通于九品，贯于十三定观。由此三心通贯定散二善，即通贯诸善万行。

2. 次说“弘愿”

“弘愿”，全称“本弘誓愿”，略称本弘、本誓、本愿、弘誓、弘愿。

弘，广大之义，阿弥陀佛因中所发四十八愿，广大无外，普救一切善恶凡夫，所以称“弘愿”。

叙述阿弥陀佛四十八大愿的经典是《无量寿经》，简称《大经》，故说“如《大经》说”。

弘愿，有时总指阿弥陀佛四十八愿，但此处为特指四十八愿中的第十八愿，因四十八愿中说“一切善恶凡夫得生”的唯是第十八愿，说“一向专称弥陀佛名”的也唯是第十八愿。

㈡“要门”“弘愿”之教判属性及净土之立教开宗“要门”“弘愿”为大师特别选立的名目，有特定的主观目的，此目的即是建立“要弘二门”之教判，完善净土宗教判理论，指导行人归入弥陀弘愿，皆得往生。

如前所明，由教判而开宗有三个特性，即“客观要求”（所判），“主观意愿”（能判），“有机整体”（判法）。

首先从客观来说，诸经中所说往生极乐净土行法众多，广亘一代大藏，八万法门，对此如果不能从理论上分类判别，行人将无所适从，所以必须建立净土门内之教判，指导行人抉择修持。此项工作前人尚未完成，便历史性地落在了大师肩上。

其次从主观来说，大师在佛法最为兴隆的隋唐时代，教判盛行，诸宗纷纷成立的大背景下，应化此娑婆世界，正是怀着开创净土宗门，普济一切众生的伟大使命，悲心壮志。《观经疏》一开篇“归三宝偈”，大师自白：

方恒沙佛，六通照知我，今乘二尊教，广开净土门。

此称大师开宗偈、开宗宣言，呼请十方恒沙诸佛照知：我今乘释迦弥陀二尊之教，欲广开净土门，普利一切众生。其开宗的目的正在：

以此功德，平等施一切，同发菩提心，往生安乐国。

而如何“乘二尊教”“开净土门”，也就是如何通过立教而开宗，大师在前偈中说了二重教判。

1. 要弘二门判

偈言：

弥陀本誓愿，极乐之要门，定散等回向。

“弥陀本誓愿”即是弘愿，“定散等回向”即是要门。

2. 二藏二教判

偈言：

我依菩萨藏，顿教一乘海。

判弥陀净土法门，声闻、菩萨二藏中属于菩萨藏，渐顿二教当中属于顿教，并且推崇为“一乘

海”。

二重教判中，“二藏二教”是依诸经所作的通判；“要弘二门”是大师特别义立的别判，尤其能显明大师对于二尊教法的悟入点，及所尊所宗。

正是依据二重教判，大师开立净土宗，同样的意趣在七门料简之“一、序题门”即是要弘二门判，在“三、宗旨门”即是二藏二教判。

再看大师对于要门的解释，“其要门者，即此《观经》定散二门是也。”《观经》定门为“十三定观”，散门即是“三福”，但大师接下来对于定散二门的解释，并不局限于《观经》十三定观及三福，而是展开为总摄一切佛法修行中的定善与散善，说：“定即息虑以凝心，散即废恶以修善，回斯二行，求愿往生。”很明显，大师借着疏释《观经》，探求释迦牟尼佛一代说法的意趣，总卷万行收入定散二门回愿求生，这是典型的借由判教而开宗的手法，大师主观意图再也明显不过。

若诸师释义，只知经文十三定观、三福散善表浅之义，不知《观经》定散扩而总摄一代时教、诸经法门深妙之义，更不知卷一切诸经教行宗归弥陀弘愿一向专称之极深极妙宗义，二者相较，何止云泥之差，天地悬隔！

先由“要弘分判”，继由“要弘废立”，大师要弘二门判，在要门与弘愿之间构建了一个严密的有机整体。由要门定散二善摄一代教行拱极弘愿，由弘愿一向专称君临万善万行，净土一宗本愿称名确乎成立，万世不移。

㈢“要门”“弘愿”之关系

1. 一同与诸异

一同：即“要门”“弘愿”在大的方面都属于净土门，是净土门内之细分。依“序题门”大师的解释，此前“依心起于胜行，门余八万四千”是圣道门，但此圣道门“众生障重，取悟之者难明，虽可教益多门，凡惑无由遍揽”，因而有必要开净土门，以救度障重难悟的众生，由此一门遍揽凡惑。恰巧遇到韦提致请求生安乐，释迦广开要门，回愿求生；弥陀显彰弘愿，乘愿皆往。所以不论要门，还是弘愿，都总属于净土门。

诸异：虽然“要门”“弘愿”总体上都属于净土门，但二者的功能、作用、地位等各不相同，存在着诸多差异点。兹依大师释文，略说八点差异。

（1）名称异。一名要门，一名弘愿。

（2）教主异。要门以“娑婆化主”释迦为法门主，弘愿以“安乐能人”弥陀为法门主。

（3）经典异。要门主要依据《观经》，弘愿主要依据《大经》。

（4）教理异。要门必须回向，弘愿不必回向。

（5）摄机异。要门唯摄定散善机，弘愿总摄一切善恶凡夫。

（6）行法异。要门行“定散二善”，也称诸善万行，六度万行。弘愿行“一向专称”。

（7）利益异

，只要往生，就是靠了弥陀佛大愿业力，而不是定散二善之力，以此摄化一切定散二善行人，必须扫除骄慢疑心，回归弥陀弘愿，仰仗弥陀愿力，毕竟得生安乐。

（8）

意趣异。释迦虽说定散二行回向求生，其本心目的并不仅止于定散回向。而是以定散回向为标指，指归弘愿——一向专称弥陀佛名。故说“此《经》定散文中，唯标专念弥陀名号得生。”“言弘愿者，如大经说，一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”“虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。”

2. 能入与所入

譬如由门入室，要门为门，弘愿为室，由要门入于弘愿，故要门为能入，弘愿为所入。

要门之门，正显能入之义。弘愿即阿弥陀佛大愿业力，一向专称之果觉名号，究竟安稳涅盘家乡，故不说“门”。

或有以“弘愿”与“要门”并称二门，乃是门类之门，而非出入之门。如说“圣道门”“净土门”，实则“圣道一种今时难证”，求出无门；“唯有净土一门，可通入路”。约出入之义，只有净土一门，约教判分类，不妨称“圣净二门”。

3. 显说与隐说

要门定散二善在《观经》表显易知，释言“广开”“即此《观经》”。弥陀别意弘愿在《观经》幽隐难晓，而显明在《大经》之中，故说“显彰”“如《大经》说”。

一部《观经》有释迦显说要门，与弥陀隐说弘愿，表里隐显二个层面。譬如一方织锦，同样丝线，表面为一种图案，里面另一种图案。《观经》表面观佛为宗，为定散回向之要门；内里却是念佛为宗，为一向专称、乘佛愿力之弘愿。

诸师释义，只知表面要门，不知内里弘愿；由不知弘愿故，要门也不成为要门，只是就文面表浅来解，知其然不知所以然；故诸师不立要门、弘愿之名目，不存要门、弘愿之教判。

唯我大师，本地觉眼，透彻《观经》幽微，判要弘二门，明念观二宗，洞悉释迦本怀，显明弥

陀弘愿，而今学人愚迷惑心，不识要弘分判之旨，或以要门离弘愿独存，或指要门即是弘愿，抹杀大师思想，混同诸师释义，一盲引众，可怜可愍。

4. 本体与化用

净土宗以第十八愿为根本，前此龙树、昙鸾、道绰三祖师正是站在弥陀本愿的立场，作难易二道、自他二力、圣净二门之判，显明净土教总以第十八愿为体。之于化用方面，于教判中付之阙如。如今大师要弘二门判，一方面以“弘愿”继承前三祖师本愿为体之判，明“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘”，无一例外，故是本体。同时立“要门”显明化用，摄化一切定散二善行人，有回愿求生归入弥陀弘愿之用。

从体出用，摄用归体。对比《大经》，从体出用者，从第十八愿开出第十九愿；摄用归体者，导诸行之人归入一向专念，其旨见于三辈往生文。然三辈、九品开合之异，诸行之中也含定善，故《观经》要门正明第十九愿，属于化用一边之事。

有 此要弘二门判，体用不滞，能令一切善恶凡夫乘愿往生。

5. 正道与引道

以喻来显。弘愿为往生之正道，要门为旁引定散行人归入一向专称之引道。引道通向正道，引道并非即是正道。

若不知引道通往正道，而切断堵塞之，是为错谬；若直接以引道即是正道，令人滞留不进，同样错谬。

6. 调机与显法

要门的功用在总调一切定散之机归入弥陀弘愿，至于一切善恶凡夫得生利益唯在弥陀本愿，不在要门。故要门为调机，弘愿乃显法。有此要弘二门判，即能念佛一法总摄万机。大师释三辈文言：“佛说一切众生根性不同，有上中下（此是要门，摄机），随其根性，佛皆劝专念无量寿佛名（此是弘愿，显法）。”

7. 方便与真实

诸宗判教都一定有方便与真实，真实唯一，方便乃多，由方便入真实，以真实摄方便。

大师判要弘二门，要门即是方便，弘愿独为真实。

定散二善，众生因地所修，不离贪瞋，只是杂毒之善，不名真实之业，故为方便。弘愿乃弥陀果佛神力，至极无上真实。

要门须加回向，曲折转进；弘愿乘佛愿力，顿超直入。

要门“回斯二行求愿往生”，能否往生，言而不尽，是不了义；弘愿“一切善恶凡夫得生”，究竟显了，更不含糊，是为了义。

“虽说定散两门（弘愿）”，显明世尊开要门是为了导归弘愿，要门即是方便。

《般舟赞》说：“定散俱回入宝国，即是如来异方便。”

㈣ 从“要门”转入“弘愿”

由大师要弘二门判之指引，可以清楚明了定散二善行人从圣道门转入净土要门，再转入弘愿，毕竟得生的过程。

一、修定散二善，唯求伏断烦恼，自力成圣，不求往生，是圣道门。

二、觉悟此自力断惑成圣为难行道，回斯定散二行，求愿往生弥陀佛国，转入净土要门。如车前行，有碍不能通过，方向一转入于引道。

三、回向定散二行求愿往生，或得往生，或不得往生。如果回向终至舍弃自我定散之力，乘弥陀大愿业力，即得往生；若执着自我定散之力，未乘弥陀大愿业力即不得往生。其得生不得生的关键在于有否乘佛愿力。既乘佛愿力，则自我定散之力不存，如既乘车船之力，即舍步行之力。若存自我定散之力，即非乘佛愿力，如赖步行，即未登车。

虽回向而不得往生者，执于自力也。以骄慢心以我修定散二善为真实功德，不知为杂毒之行。大师“至诚心”释判然地说：“欲回此杂毒之行，求生彼佛净土者，此必不可也。”

回向有具足三心及不具足三心。

具足三心回向，为乘佛愿力，必得往生。三心即是“真实（至诚心）舍自归佛（回向发愿心）”故。

一旦归佛，则原来所修定散杂毒之善，虚假之行，由佛力摄持转为真实清净广大功德，故得往生。如江水入海，同海咸味，此是大海性之使然，天亲菩萨《往生论》说“性功德成就”。

不具足三心，不真实故，未舍自归佛故，无佛力摄持，不改杂毒之善，虚假之行的本质，故不得往生，大师说：“修杂不至心者，千中无一（往生）。”

然而定散二行之人，执于自力故，难以具足三心，此由“法体之失”，即法体本身功能的不足，故说“百时稀得一二，千中难得五三。”专修念佛之人，由名号法体功能，自然容易具足三心，三心名号为体故。能信说为三心，所信即是名号，三心、名号，一体不分。故专修念佛之人“十即十生，百即百生”。其有虽然称名而不愿往生者，或求世间福报，或求来生升天，不

得往生，此为“机情之失”，即众生自身心理所带来的损失，有违于名号法体的自然功能。

所以大师结论说：“虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。”即是劝由要门归入弘愿。这是世尊开说《观经》的要旨、秘怀，由大师妙释，揭示无余，畅无量行人往生达道，恩同再造，德逾山海。

外道相善，乱菩萨法。
② 声闻自利，障大慈悲。
③ 无赖恶人，破他胜德。
④ 颠倒善果，能坏梵行。
⑤ 唯是自力，无他力持。
去大圣时遥，理深解微。
唯有净土一门可通入路。
⑥ 回定散二行，求愿往生。
⑦ 不具三心，不乘佛愿。
⑧ 具足三心，归入弘愿。
一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘 。
㈤ 要弘废立
1. 教判意趣

教判是为了立宗，立宗必须有所宗，宗是主之义，所宗必须唯一，无二，统摄其余。要有所宗，必存取舍；虽有取舍，不坏整体，必有废立。

这是诸宗建立的通行规则，不然宗不能成立。

譬如天台判藏通别圆四教，不以藏通别为宗，而以法华圆教为宗，舍三乘权教，取法华一佛乘实教，乃至废权立实，会三乘入于一佛乘。

大师判要门、弘愿，所宗不在要门，而在弘愿，要门为显弘愿，归宗弘愿，卷定散二善、一切行法，终归于弘愿一向专称。

2. 废立义

约字面，废即废舍，弃而不用。立即建立，拥立，取而依用。

但在佛教教判语境中，“废立”有特定深广细密的内涵。“废立”，全称“废权立实”。权，为方便，权假，不究竟；实为真实、究竟。这是天台智者大师依《法华经》所立，以三乘教法为权假方便，以《法华》一佛乘为究竟真实，而说“为实施权”“开权显实”“废权立实”三次第。

为实施权：众生性不调柔，愚恶粗劣，不能陡然信受纯一真实无上妙法，直取佛道，故以种种方便教化之，但终极目的是为了给众生真实成佛大利，为此先施设方便，应众生机，开三乘法。喻为“为莲故花”，为收莲子而种莲花。

开权显实：虽说三乘，佛意不在三乘，而在一佛乘，三乘只是方便，一佛乘才是真实。开示三乘权法，令知一佛乘之意趣。喻为“花开莲现”，莲花开放，得见莲子。

废权立实：权假既开，真实既显，众生性转调柔，悟明佛意，乃弃方便道，入一实法。喻为“花落莲成”，三乘权法花瓣飘落，独有莲子成熟伫立。

今也可借天台名相显明大师要弘二门判之深义。

要门定散为方便 （实）。

众生执于自力，障于慢心，不能明信佛智，直取念佛。释尊为了开说弥陀弘愿念佛，先随韦提请问机情，为说要门定散二善，即是为实施权，为莲故花。

于说定散二善之中，藏佛密意，开晓念佛，即第七观无量寿佛住立空中，第九观光明遍照唯摄念佛，上品上生之三心，十六观之称名，此皆开权显实，花开莲现。

最后付嘱流通，不付嘱定善，不付嘱散善，唯付嘱“持无量寿佛名”，即是废权立实，花落莲成。

大师释言：“上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名”，可说一锤定音，废立之意显然。譬如众云退尽，孤月独朗。

废立要得时。方便施设，有其大用。当废时才废，未到废时不可废。如登阶升台，阶为方便，台即真实，对已登阶之人，劝其步步升进，不止留于阶，步步升，步步舍，终达于台。而对犹在平地之人，劝其跨步登阶，取阶而上。

废立在最后。必须先经过为实施权、开权显实之调熟过程，然后才有废权立实。

废立是自然。既舍方便道，入于真实法，自然废权立实，如众水入海，即舍故名，而得海号。定散二行人回向归于弘愿专称，虽犹不舍善业行持，也自然只见念佛，不见定散。

废立是提升。原先之方便定散，转而入于专修念佛功德大宝海，如烛光融入日光，唯是日光晶晶。

权实各有其功。权并非不好，相反有其大用，否则不成为权，如登阶升台，不由登阶，何以升台。权是入实之路径，所谓为实施权，权乃实之权，可说权实一体，功用不同。若无要门定散回向，则无量行人绝其往生之望，这正是大师开立要门，作要弘分判的深刻悲心与伟大贡献。

废立相待而成。要门定散是所废，也是能立，由此定散回向能立专念之宗。比如万民拥立一主，万民非王，是所废，拥立一主，即是能立。弘愿是所立，也是能废。譬如国主一定，众皆为民。国主与万民，相待而成，不能分离。弘愿专称如国主，定散诸善如万民。大师言：“诸行回向皆得往，念佛一行独称尊。”

废不是排除，而是被立包含在内，如行政之废乡立县。废不是绝杀，而是在立之内新生，如法律之废旧颁新。有人嫌“废”字不好，不知“废”之一字正有无量妙功，无尽妙义。若无所废，即无能立，若无能废，亦无所立，佛法岂有宗旨？

㈥“要弘二门”与“念观二宗”

大师在宗旨门中判：

此《观经》，即以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗。

也就是“一经二宗”。

然而宗是主之义，譬如国无二主，天无二日，一经又怎么可能有二宗呢？

这是因为《观经》一经中有二尊二教之故，释迦要门教，即是观佛为宗；弥陀弘愿教，即是念佛为宗。

如果只是一教，绝不可能有二宗。教为能诠能立，宗为所诠所立，现在既然有二教，所以有二宗。

释迦要门教为显说，观佛为宗故，虽然说念佛，置于下品，为的是宗于观佛，以观佛胜而称名劣，诸师所见，唯局于此，但不知这是顺凡夫自力机情方便调化的施设，更难知方便所通真实弘愿的深义。

弥陀弘愿教，念佛为宗，故虽观佛也属于助行，独以称名为正定业，称名胜而观佛劣。其第九真身观为十三定观的最高峰，观成而见彼佛光明遍照，唯摄念佛之人而不舍，即是从观佛入于念佛，观佛服从于念佛，推让于念佛。其余各观及三福业自不必论矣。此义幽隐，诸师不见颜色，唯我大师慧眼见真，立要弘二门之教，开观念三昧之宗，权实并晓，体用无壅，进退开合，周圆自在，要弘二教终归弘愿一教，念观两宗终归念佛一宗，巧摄一切定散行人，齐归于专称佛名弘愿大道。

若指要门混同弘愿，何啻权实不分，念观莫辨，直将大师活脱脱绝妙释义一笔抹杀，整部《观经疏》血脉凝阻，致成僵化死物，其过非小。

古德以释迦要门如诸侯王于边方，弥陀弘愿如天子主于中华，边国终不离于王化，侯王须听命于天子，譬喻虽有要弘二门，最终统归于弘愿。这是很好的譬喻。

四、“要弘二门判”于《观经疏》之一贯相续

“要弘二门判”为大师根本思想，根本见解，根本立场，根本教理，非仅表现于一文、二文，而是深深融入《观经疏》乃至五部九卷之文文句句，如人之神识统御全身。今试以《观经疏》为例，明其一贯相续。

1. 玄义分·归三宝偈·要弘分判文

弥陀本誓愿，极乐之要门，定散等回向。

第一句为弘愿，二三句为要门。

2. 玄义分·归三宝偈·依教开宗文

今乘二尊教，广开净土门。

乘释迦教明方便要门，乘弥陀教明真实弘愿。以方便要门广收众机，以真实弘愿导归一实，万机不漏，一道归真，故说“广开”。不论是要门还是弘愿，皆是为了往生净土，都属于净土门。“乘”者，无我仰凭佛智，如人乘船。今大师乘二土世尊教法之船，开显往生极乐之无遮大道。

3. 玄义分·一、序题门·要弘分判文

文如前已引。

不论标目、释义、结劝，还是文句、文体、文气，“要弘二门”二尊二教之判教属性显然。释迦以要门发遣，弥陀乘弘愿来迎。彼唤此遣，佛意全同；发遣来迎，化用有别。同中有别，别中有同，互为郢匠，巧度凡夫。能这样通达地理解，就会明了要弘二门为活法，要门弘愿为活路；如果不了解当中的深旨，或者认为全同，或者认为全别，要么判然两分，要么块然一物，活法翻成死法，活路即成死路。弘愿离要门少调化之功，要门离弘愿无往生之益。要弘不分则以假滥真，真还成假，岂得往生。

问

《观经》往生行法大分有三，（一）十三定观；（二）三福；（三）称名。为何要门只说定散二门，不说称名？为含称名在内，为不含称名？如果以要门不含称名，似乎不可，释尊既广开要门，第十六观为不堪前定散二行之人大开称名一法，称名正是释尊所说，岂可不含称名。若

以要门即含称名，也似不可。大师释文只举定散二行，又恐怕会滥于弘愿分齐。

答

有二。一，不含称名。释文分明故，称名正别意弘愿行故。称名虽释迦说，说于弥陀弘愿故，入弘愿分齐。如登门入室，门厅尽头即为室，不再称门。释迦开要门，于定散二善门厅尽头说十六观称名一法，正入弘愿之室，乘此义势，流通唯付嘱称名一行，大显弥陀弘愿，大畅释迦本怀。

二、也含称名。要门称方便，方便即随顺机情而诱导之义。韦提问定善，释尊顺其情开说十三定观，而于其中显示“佛力观成”及“彼如来宿愿力故，有忆想者，必得成就”，意在引归释迦佛力、弥陀愿力。又不足，故自开散善三福成上中六品，散心凡夫一日一夜持八戒斋，乃至平生未闻佛法，不求出离，命欲终时闻极乐国亦得往生清净报土，岂是凡夫有漏杂善之力，全由“法藏比丘四十八愿”之力。又不足，故取下品恶机，定散二行无有其份，但知作恶，一声十声称名得遂往生，以显弥陀弘愿之奇功。机愈下而法愈妙，渐行渐深，但这些都属于要门诱引，到流通分唯嘱持名，方才玄机全露，和盘托出。十六观称名置于下品即是随机情方便。

虽含称名而大师释义不明说者，是因为机情——众生心理以称名为浅法，一定要使它相同于定散二善。或者以称名息虑凝心，则同于定善；或者以称名废恶修善，又同于散善；以横超法作竖出用，故从机情以定散二行之中即含称名。若知称名为弥陀本愿行，非定非散，超定超散，即已打破机情，必不可置于下品。此即《阿弥陀经》之义，超过了《观经》要门的范围。

以上两种回答，角度不同，意义是一样的。

问

“一切善恶凡夫得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘。”那么下品恶人单以称名为乘佛愿力，定散善人即以定散二善回向为乘佛愿力，这样皆乘佛愿，皆得往生。是这样吗？

答

这当中差之毫厘，失之千里，一定要分别清楚。称名为弥陀本愿行故，称名即为乘佛愿力，这是很确当的说法。故以称名为“正定之业，顺彼佛愿故”，大师处处解释说“称我名字，乘我愿力”。

定散是众生随缘杂善之行，不顺彼佛本愿，不名正定之业，纵然回向，有的得往生，有的不得往生。那些执着定散，不具足三心的，不得往生；如果具足三心，打破执着定散的机情，即得往生。“三心”一言以蔽之，即舍自归佛之心，也就是舍定散自力情执，归入弥陀救度之“机法二种深信”。此心真实不虚说为“至诚心”，此心为求往生说为“回向发愿心”。

三心以名号为体，三心全体即是名号。在佛边为名号，众生领纳而称三心，正是以果地觉（名号），为因地心（三心）。三心名号为体故，发得三心为契入名号之体，必有一向专称佛名之用，以此之故说为乘佛愿力，释以“定散文中，唯标专念名号得生”，并非直接以定散二行回向即为乘佛愿力。故知三心为定散行人投托佛愿的转机，归入称名的秘钥。

大师解释一切善恶凡夫得生，莫不皆乘佛愿力，意在荡除定散行人自力情执，得生不在定散，得生唯在佛愿。如果直接以定散即为乘佛愿力者，是教人执于定散，漏于佛愿，暗藏陷井，夺人慧命，与大师释义完全相反，与事实所见完全不符。定散二行皆乘弘愿，为什么说“百时稀得一二，千时稀得三五”；今现见定散杂行之人虽回向不得往生者多如牛毛，又如何解释。

4. 玄义分·二、释名门·释无量寿文

先释为“南无阿弥陀佛”所念之名，明弘愿教，念佛三昧为宗。再释为“依正二报所观之境”，明要门教，观佛三昧为宗。

5. 玄义分·三、宗旨门·观念两宗文

此《观经》，即以观佛三昧为宗，亦以念佛三昧为宗。

对照归三宝偈，明显可知“菩萨藏顿教一乘海”即宗旨门二藏二教判，“弥陀本誓愿”即此念佛三昧为宗，“极乐之要门，定散等回向”即观佛三昧为宗。

要门观佛明显可见，所以说“即以”；弘愿念佛隐密难知，说“亦以”。又《观经》所主正在观佛，故说“即以”；旁通《大经》弘愿念佛，故说“亦以”。正如要弘分判，“其要门者，即此《观经》”“言弘愿者，如《大经》说”。语气全同，意义不差。

6. 玄义分·五、定散门之文

定散、得益二门为分别详细料简要门、弘愿，和会门介于其间，明要门转入弘愿。

定散门明韦提致请之机情唯在定善，释迦自开之佛意正在专称。兼顾机情的缘故，不离方便；蕴含佛意的缘故，必通真实。故知要门为从方便导归真实。释以“一心信乐，求愿往生，上尽一形，下收十念，乘佛愿力，莫不皆往”，以念佛往生为受定散教（要门），而定散教正指归念佛往生。定散为教，念佛为行，以定散教，诠显念佛。

对照要弘分判文，可知“乘佛愿力”正在“上尽一形下收十念”之本愿专称。

7. 玄义分·六、和会门之文

和会门细别为六点，前四点明九品皆是凡夫，通前要门，显明调机；后二点明当生进入报土，达后弘愿，显明得益。

调机则言：“看此《观经》定善及三辈上下文意，总是佛去世后五浊凡夫，但以遇缘有异，致

令九品差别。”“欲使今时善恶凡夫同沾九品，生信无疑，乘佛愿力，悉得生也”。得益即明：“垢障凡夫，托佛愿以作强缘，五乘齐入报土。”

和会门为定散门与得益门之连结，也是要门向弘愿的过渡。其连结过渡的机制原理即是机法二种深信。前四点信机：九品皆是凡夫，溺水常没苦人，自身无出离缘，急须弥陀偏救。后二点信法：一句六字洪名，三心无缺，愿行具足，但能上尽一形，下至十念，即是乘佛愿力强缘，莫不超生报土。

8. 玄义分·七、得益门之文

释迦光台现国，为要门教体，令人欣慕，求愿往生。弥陀住立空中，正是弘愿教体，欢喜悟忍，立即得生。

之所以要辨别见国、见佛得益分齐，正是为了显明要门、弘愿利益不同。诸师不明此义，笼统而说，其精粗立判，不可同日而语。

9. 一经三分

序分总属要门，为实施权，为莲故花。如定善示观缘、散善显行缘。

正宗开要门导归弘愿，开权显实，花开莲现。如第七观住立空中尊，第九观佛光普照唯摄念佛，上上品之三心，十六观之称名。

流通结归弘愿，唯嘱持名，不提定散，废权立实，花落莲成。

10. 定善义·第七观释文

娑婆化主为物故，住想西方。

安乐慈尊知情故，则影临东域。

明释迦开要门发遣，弥陀乘弘愿来迎。

11. 定善义·第九真身观释文一

余众行，虽名是善，若比念佛者，全非比较也。

自余众行者，定散二善也。念佛一行者，弘愿专称也。念佛一行为众行王，最高无上，独显独尊，故说“全非比较”。何以念佛为王？乃由顺佛本愿，与弥陀佛有亲、近、增上三缘故。即是以要门推尊弘愿，以弘愿统摄要门。

12. 定善义·第九真身观释文二

此《经》定散文中，唯标专念弥陀名号得生。

此文最令文字法师惊恐错愕，以为看花眼，但如此文意比比皆是。如：

四十八愿中，唯明专念弥陀名号得生。

十八愿一一愿言：若我成佛，十方众生，称我名号，愿生我国，下至十念，若不生者，不取正觉。

佛光普照，唯摄念佛。

唯有念佛蒙光摄，当知本愿最为强。

但有专念阿弥陀佛众生，彼佛心光常照是人摄护不舍，总不论照摄余杂业行者。

定散即是要门，专念即为弘愿。定散为能标，专念为所标。要门定散如指月之指，弘愿专念为所指之月。定散回向往生，其往生之功不在定散，而在三心导归称名，乘托佛愿。若执定散之力，何止中止化城不到宝所，将见废失往生，滞困魔乡。

若 以要门即是弘愿，何异以指当月，既失明月，也失其指。

要弘分判，其义甚深；诸行念佛，利益迥异，行人不可不察。

13. 散善义·上辈观十一门料简

“四者辨定三心以为正因”，明要门转入弘愿。其余十门且约要门。正因即往生正因，有此即得往生，无此不得往生。三福散善分说于五、六、七门，为简机、受法、修业，非往生正因。

14. 散善义·至诚心释

不得外现贤善精进之相，内怀虚假。贪瞋邪伪，奸诈百端，恶性难侵，事同蛇蝎。虽起三业，名为杂毒之善，亦名虚假之行，不名真实业也。若作如此安心起行者，纵使苦励身心，日夜十二时急走急作，如炙头燃者，众名杂毒之善。欲回此杂毒之行求生彼佛净土者，此必不可也。

明凡夫所修定散，不离贪瞋，总名杂毒虚假，不可执以为真，故当舍。

何以故？正由彼阿弥陀佛因中行菩萨行时，乃至一念一刹那，三业所修皆是真实心中作，凡所施为趣求亦皆真实。

明弥陀万行所成名号，一真一切真。

当舍自力定散执情，归入专称佛名，即从要门转入弘愿。

15. 散善义·深心释 二种深信文

一者决定深信：自身现是罪恶生死凡夫，旷劫以来常没常流转，无有出离之缘。

二者决定深信：彼阿弥陀佛四十八愿，摄受众生；无疑无虑，乘彼愿力，定得往生。

一者机深信，由释迦要门定散调化之功；二者法深信，明弥陀弘愿专称得益之力。

16. 散善义·深心释 就人立信文

就人立信，人者，释迦、弥陀、诸佛。

就释迦，立要门欣慕信，言：

决定深信释迦佛说此《观经》三福九品、定散二善，证赞彼佛依正二报，使人欣慕。

就弥陀，立弘愿定生信，言：
决定深信彼阿弥陀佛四十八愿摄受众生，无疑无虑，乘彼愿力，定得往生。
就诸佛，立证劝得生信，言：
决定深信《弥陀经》中，十方恒沙诸佛证劝一切凡夫决定得生。
三经三佛各有所主，化用不同，得益有异。

《观经》释迦主要门，《大经》弥陀主弘愿，《小经》诸佛劝一切凡夫，依弥陀弘愿决定得生。

问
《观经》定散，一一回向皆得往生，何故此处大师释义不说往生，仅说“证赞彼佛依正二报使人欣慕”？

答
此明定散回愿，得生之功不在定散，而在彼佛愿力，定散当分之功在证赞彼佛依正二报，使人欣慕。即同要弘分判文意。释迦要门为能证能赞，弥陀弘愿为所证所赞。也是“定散文中唯标专念弥陀名号得生”，以定散二善证赞彼佛依正二报使人欣慕求愿往生为标指，指向专念弥陀名号得生。

17. 散善义·正杂二行文一
行立信者，然行有二种：一者正行，二者杂行。
者，专依往生经行行者，是名正行。何者是也？

一心专读诵此《观经》《弥陀经》《无量寿经》等；一心专注思想、观察、忆念彼国二报庄严；若礼，即一心专礼彼佛；若口称，即一心专称彼佛；若赞叹供养，即一心专赞叹供养。
是名为正。又，就此正中，复有二种：
者”。
。
此正助二行以外，自余诸善，悉名。
修前正助二行，心常亲近，忆念不断，名为无间也。
若行后杂行，即心常间断，虽可回向得生，众名疏杂之行也。

“就人”“就行”者，信不独立，必依所信而建立，所信真则能信也真，所信固能信方固。

“然”者，转折，非一切行皆足立信，有足立信，有不足立信，有信此，有信彼，必须分别，故说“然”。
正行易立信，以正故；杂行难立信，以杂故。

正即正直、不偏曲；纯正，不杂毒；真正，不虚假；足可立信。杂即杂多，多偏曲；杂毒，不纯粹，不真实；不足立信。
正行立信，信亦正；杂行立信，信还杂。
正行立正信，正信专正行；杂行生杂信，杂信乐杂行。

正行五种，以四种助业助成称名一正定业，故以念佛为宗，总的属于弥陀弘愿，释以“一心专念弥陀名号，顺彼佛愿故”。

杂行无量，束为定散二善，释迦于《观经》中，广开要门，引来作为发遣的方法，观佛为宗。

若修前正助二行，行能摄持心，令心与弥陀常亲常近，忆念不断，名为无间。若行后杂行，行能障碍心，即令心常间断，虽可回向得生，杂行之体与弥陀疏而不亲，远而不近，杂而不纯，不专一决定，总称疏杂之行。

18. 散善义·正杂二行文二
文如前引。
正行杂行相比，总的以正行五种 （读观礼称赞）属于弥陀弘愿，无量杂行总归释迦要门。

五种正行之内再分，读诵、观察二种正行仍然属于释迦教要门分齐，称名、礼拜、赞叹供养属于弥陀弘愿。

因杂行无量，不外乎闻思修，欲以回向愿生极乐，闻一切经不过读诵《观经》等，修一切法终必归宗于观佛。故以读观二种总摄无量杂行，读诵即闻，观即思修，入于《观经》即成助行。闻是前方便，思修为正修，读观二行，观佛为宗，其利益不出光台见国分齐，正在令人欣慕彼国依正二报庄严，求愿往生，指归念佛。

读观为指月之指，礼称赞为所指之月。读观是为了建立能信的信，《论》言“云何观，云何生信心”，《论注》说“起观生信”；礼称赞即是所信之行。从“就行立信”来说，读观主要解决“立信”的信，礼称赞重在说明“就行”的行。信什么？信“礼称赞”之行，也就是观佛指归念佛。
礼称赞，全体一句南无阿弥陀佛。
一心专礼，即“南无即是归命，亦是发愿回向”之义。
一心专称即“阿弥陀佛即是其行”之义。

一心专赞叹供养，即“以斯义故，必得往生”之义。以称名必得往生故，是真赞叹供养如来。

《论》说“如彼名义，如实修行相应”。

如分开而论，礼为归命，赞表感恩，称为正修之体，正修之前必至诚归礼，正修之后接赞叹感恩，人情义理，自然如此，也就是由称名自然衍生出归礼、赞供二种行法，所以是念佛三昧为宗。

故知五种正行，含要弘二门，念观二宗，即是总摄一切万行，共同归宗于念佛。

问　何以一种读观，既属弘愿，又属要门？如是矫乱，行人何所适从。

答

由相待而说，判属不同，义理皎然。释迦广开要门，在导无量杂行归入念佛，既是导归，必有交接，譬如正江水入海处，向江说为江水，向海说为海水。又如省长，向地方即是地方首长，向中央又称中央大员。读观二行正无量杂行归入念佛之要关，退属要门，即为无量杂行之王，观佛三昧为宗；进属正行，即能助成正定之业，念佛为宗。

释迦于诸大乘经多说极乐之往生，但若不说《观经》，即无所宗。故开说《观经》以摄诸大乘经，即以诸经归于《观经》，以《观经》归于《大经》，也就是纳无量杂行入读观二行，转读观正行助成称名。行门如是。教门即由圣道转入要门，由要门入于弘愿。

大师选择疏释《观经》开宗立教，正是由于慧眼圆明，彻见《观经》于诸大乘经及《大经》弥陀弘愿之间有此转进的教理机制，并非偶然。

问　净土三经中，《大经》为法源，若论读诵，何不首列《大经》，而列《观经》为首？

答　直论《大经》正属于弘愿，这里读诵仍在要门。要门教，《观经》为主，故先列。

19. 散善义·二河白道喻文

喻：

：“ ”

：“汝一心正念直来，我能护汝！众不畏堕于水火之难。”

合喻：

者，即喻回诸行业，直向西方也。

言”者，即喻释迦已灭，后人不见，由有教法可寻，即喻之如声也。

言西岸上有人唤者，即喻弥陀愿意也。

东岸释迦以定散要门教发遣，回诸行业，直向西方；西岸弥陀以弘愿召唤：正念直来，我能护汝。

20. 散善义·下品上生文

称佛之功，我来迎汝不论闻经之事。然望佛愿意者，唯劝正念称名，往生义疾，不同杂散之业。

称名为弘愿正定业，闻经等为要门杂散业。

闻经多部未足往生，称名一声即得往生。

21. 散善义·下辈三品文

下辈三品人，纯恶无善，定散万行一不能堪，经咒法力一不能救，要门之山穷水尽也；但依知识劝，闻弥陀名号功德，十声一声一念，得生极乐国土，弘愿之柳暗花明也。

譬如图穷匕现。定善十三观、散善三福业，长卷之图也；六字洪名，所包之匕首也。要门定散图穷，弘愿名号匕现。释尊持之，付嘱阿难珍重传持末代。

22. 散善义·得益分释文

夫人等于上光台中见极乐之相。

于第七观初，见无量寿佛时，即得无生之益。

前见国，显要门益；后见佛，显弘愿益。

23. 散善义·得益分·七稀奇益文

或见释迦毫光转变，或见弥陀金色灵仪。

前光台见国，要门教体；后座观见佛，弘愿教体。

或闻定散两门俱摄，或闻善恶之行齐归。

前要门，后弘愿。

或闻西方净土对目非远，或闻一生专精决志，永与生死分流。

前要门，令人欣慕；后弘愿，毕竟得生。

问　只显要门弘愿，何必如此重累？

答　并不重累。第一明六根相好说法，二三即口业教诫说法，而分摄机与行益。

问　“或闻九品往生殊异”为是要门，还是弘愿？

答

九品皆由闻要门教，入弘愿一向专称而得往生，所不同在于前六品摄善机，后三品摄恶机，其义即分布于其余六句之中。

24. 散善义·流通分·念观比较文

经言：

行此三昧者，现身得见无量寿佛及二大士。若善男子及善女人，但闻佛名、二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念。

释言：

正明比较显胜，劝人奉行。

观佛、念佛两三昧比较，显念佛三昧胜，劝人专称弥陀佛名。
观见佛身，观佛三昧；闻名忆念，念佛三昧。
25. 散善义·流通分·念佛绝比文
念佛三昧功能超绝，实非杂善得为比类。
杂善即定散二善，要门，观佛为宗。念佛即是弘愿专称。
依要弘分判之理论，故有念佛杂善之对比。
26. 散善义·流通分·要弘废立文
上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。
要弘废立，也是观念废立。

始自要弘分判，终至要弘废立，要弘二门、念观二宗、正杂二行、定散念佛、发遣召唤、释迦弥陀、见国见佛、愿生得生，两两对应，一道归真，前后呼应，首尾一贯，脉络清晰，意义明显。

若不识要弘二门判眼目，难免笼统颟顸，错会祖意。
五、问答释疑
1 问　有人说：“是这样吗？
答
语意不明。推其意，大约以要门即是定散二门，定散二门即是十六观，故作此连缀而说。然则可言：“要门具摄定散二门，亘通十六观。”

“要门”“定散二门”为祖师释义别立的名目，两者有互相对等的关系，可说“要门具摄定散二门”。但“要门”与“十六观”并非完全对等的关系，要门除十三定观外，尚有一切其余“息虑凝心”

之定善行，除三福业外尚有余“废恶修善”之散善行。又十六观不仅有释迦发遣要门，也有弥陀召唤弘愿。诸师不作此分判，笼统而说，故只及观佛三昧为宗（要门）；大师特作此判，分明而说：“今此《观经》，即以观佛三昧为宗（要门），亦以念佛三昧为宗（弘愿）”。故不可以要门即是十六观，更不可以要门具摄十六观无余，更无弥陀别意弘愿。若作此解，起步即错，势必一步错，步步错矣！
有何差别？
答
要门亘通十六观，不妨弘愿亦亘通十六观，两不相妨。若用“具摄”并且加排除意，以要门具摄尽，更无弘愿，即成妨碍，故不同。
：“。”是这样吗？
答　推其语气，“总摄”二字似乎意指含尽无余，恐不然。

先约义理，若定散二门总摄净土法门义理，则“安乐能人显彰别意之弘愿”为多余，祖师妙释却成“断头语”。何以故？只说“回斯二行，求愿往生”，不明得生不得生。疏释经义，岂有如此体例。若以此处只是简略，深心释中“决定深信释迦佛说此《观经》三福九品、定散二善，证赞彼佛依正二报，使人欣慕”，也是简略乎！故知定散二门摄义不尽，必待弘愿方为圆满。否则只有释迦此方发遣，不闻弥陀彼国召唤，岂成净土法门。

再约行持，若定散二门总摄无余，则一向专称置于何地？若一向专称即含在定散二门之内，何故释言“上来虽说定散两门之意，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。”定散两门之外，别有一向专称，文意显然。
4 是这样吗？
答
所引“有人说”，语意错乱，不知所云。为何弥陀彰显别意弘愿只限于“散善回向亦可往生”？难道定善往生就不需要弥陀彰显弘愿吗？还是韦提本来就悟到定善往生，只是不知散善回向往生，故今彰显之？韦提所悟定善往生中，有没有见到弥陀弘愿别意？若有见，与散善回向之别意弘愿，是同还是异？若是同，自不必弥陀更为彰显；若是异则有两个弘愿，两个别意？再说，韦提于何处悟此定善往生之别意弘愿？若韦提不见定善往生之别意弘愿，弥陀何不为之彰显，而仅彰显散善？还有，定善散善一不能修，只能称名之人，是否也要彰显弘愿？韦提悟散善回向亦可往生，当下断疑生信，是否更待进悟称名往生？或称名即是散善，不需更悟？又如何从祖师释文得出散善回向往生之意？疑难重重。
当示正义。

首先所谓“别意”，须知能别者，弥陀愿意；所别者，能请机情。能请夫人怀自力情，请于定善（思惟正受）；释迦
（所请，也是能说）一方面顺能请情许为开说，同时以“如来异方便”诱进，破其自力情执，使知定善佛力观成及散机净业三福之义，此即所说要门，大大突破能请机情，故说“广开”。释迦佛意，固然是“望佛本愿，意在一向专称”，但因不舍方便，善巧诱引，与能请机情，有同有异，故不说“别意”。于中，弥陀世尊自显愿意，全别于夫人能请自力之情，显明皆是如来愿力，纵然定善往生，也不是如能请夫人所理解的自力，而完全是彼佛愿力，故称“别意”弘愿。其愿力体即无量寿佛本身，故以伫立空中之佛身彰显：“一切善恶凡夫（定善、散善、称名）得生者，莫不皆乘阿弥陀佛大愿业力为增上缘。”“但使回心正念，愿生我国，立即得生。”夫人悟及于此，先来自力情关，一时顿破，豁然大悟，逮无生忍，证得往生。岂仅局于散善。

回心者，回转自力心；正念者，正念弥陀名。即是“三心十念”之义，故说“不舍本愿，来应大悲”，同于二河白道喻中弥陀彼岸召唤“一心正念”。

5 是这样吗？

答

弥陀弘愿贯穿要门始终，此义实然。但因如此便得出要门弘愿不分的结论，可说糊涂。譬如虚空融摄于万物，尤然虚空自虚空，万物自万物；出房间还要由门，不能穿壁。

十方诸佛皆推尊弥陀弘愿，也皆“即是倡导释尊之要门”吗？不知要门乃释迦本师于阎浮提五浊恶世一应化道耳，他方报化净土何必尽说此方便浅法。

又下品众生，定散二善，一不能修，唯能劝以专称佛名，也“即是倡导释尊之要门”吗？乃至法灭之时，定散诸行悉灭，唯留念佛，也“即是倡导释尊之要门吗？”

是这样吗？

答

此之浅见尚不及诸师释义分齐，何能了悟大师释义深旨。上已屡破，今更示之。当知二土世尊佛意是一，教门施设有二。释迦以要门教发遣，弥陀乘别意弘愿召唤。释言：“正由器朴之类万差，致使互为郢匠。”何能遣唤不分，郢匠无别。

八百多年前日本高僧法然上人偏依大师释义，开创日本净土宗。法然上人对于要弘二门如何看待？

答

法然上人言：“如予者，不堪前之要门，故唯全凭弘愿也。”（《法然上人全集》第288页）

附录一纯粹的净土宗——佛门网专访编者按：应香港“佛门网”邀请，20143月8日，净宗法师于深圳接受“佛门网”中文总编辑林苑莺居士专访，主要介绍了中国净土宗的思想、特色与传承等。

一、善导大师的净土思想有什么独特之处？

佛门网

今天很高兴，我们“佛门网”请到安徽弘愿寺的住持净宗法师，为我们作一个访问。

法师住持的安徽弘愿寺，是专门弘扬净土宗的，而且专门依止善导大师。一般所说，净土宗有十三位祖师，为什么特别推崇唐代的善导大师呢？并且晚清、民国时期的印光大师，也是特别推崇善导大师的，说他是阿弥陀佛的化身。请问善导大师思想的净土法门有什么独特之处？为什么说它是最能代表阿弥陀佛本怀呢？请法师解释一下。

净宗法师

阿弥陀佛。这个问题问得非常好。从一个人的提问，我们往往可以探知他的智慧深浅。在《无量寿经》中，释迦牟尼佛就赞叹阿难尊者，说他是“发深智慧”“真妙辩才”。一个问题，能展现出很多的方面。刚才提的这个问题，对净土宗来讲是非常重要的。

我们弘愿寺依止的是善导大师。当然按照一般所讲的，净土宗有十三位祖师，那为什么特别推崇善导大师？在一般人的认识当中，觉得十三位祖师都差不多，我们都应该平等尊重。当然，这个认识也有它的合理性，这是因为对净土宗的法脉来源，以及各位祖师的贡献，还有一些历史因缘等不太了解，才会形成一种等量齐观的认识。

经中说：“众流海为最，众星月为最。”这是两个比喻。就是说，天上的群星虽然璀璨，但是月亮才是它们的首领，才是最灿烂的，所以才说“众星捧月”；长江、黄河等虽然都很大，但是海才是水里边的集大成者。如果以这样的视角来看我们净土宗的十三位祖师，其他的祖师可以说是众星，而善导大师就是月亮；其他的祖师可以说犹如江河一般，而善导大师就像大海一样。

我们推崇善导大师的原因，我想从以下几个方面来说明：

第一，实德所归。善导大师特别受推崇，并不是出于我们的主观爱好，而是善导大师在客观上有真实的功德，所谓“实德所归”。

简单说几点。

善导大师是净土宗理论的集大成者。这个理论的集大成者，相当于什么角色呢？就好像儒家的孔子一样，虽然孔子前面有尧、舜，乃至文、武、周公，但是孔子才是儒家理论的集大成者。我们净土宗，善导大师前面也有祖师，但就理论来说，善导大师是净土宗理论的集大成者，他是这么一个地位。

同时，善导大师是净土宗的实际创立人。就是说，没有善导大师，就没有净土宗；有了善导大师，才有净土宗。

就好像天台宗的智者大师，他是天台宗的创宗祖师。天台宗是以《

》；但是如果没有智者大师，《法华经》虽然有，这个法门还是存在，但是就没有天台宗了。

净土宗也一样。净土宗是以净土三部经来建立宗派，但如果没有善导大师的思想，可以讲有净土法门，有念佛法门，但是是否有具备完整系统理论的净土宗宗派，这个就有疑问了。所以，即使在近代，也有人在怀疑：净土宗到底算不算一个宗派？比如近代的汤用彤，他就提出过此种疑问，这是因为不了解善导大师的思想。

如果没有善导大师，站在宗学以及严谨的宗派理论的立场上看，净土宗就显得比较驳杂；但是有了善导大师，就不一样了，理论体系十分完备。
　　这是善导大师对净土宗的理论贡献。

从善导大师个人的修证来说，他修行了两种三昧，就是观佛三昧和念佛三昧。在十三位祖师中，历史上明确记载得此两种三昧的并不多。慧远大师曾修观佛三昧成功，他一生三次见阿弥陀佛相。而善导大师是在非常年轻的时候——传记里记载二十几岁，就已经证入三昧，他观佛以及去极乐世界，是很轻松平常的事情，这是不可思议的。这两种三昧，善导大师都是实修实证过的。

而且，不仅善导大师本人这样，根据传记的记载，在善导大师当时的时代，受善导大师的教化影响，他的弟子证入念佛三昧的亦不少。怀感大师就是他的弟子，历史上也明确记载他证入了念佛三昧。
　　这是善导大师在证悟上的贡献。

在教化众生这一方面，善导大师的感化力也是无人可以相比的。传记记载说“士女归者无数”；甚至过了千年之后，历代祖师都非常推重、仰赖大师；中国人、外国人，不论古今中外，一致推仰。
　　这是第一，他有这种德。
　　第二，我们推崇善导大师，也是大势所趋。

什么叫大势所趋呢？佛法传到中国来，有个总的发展趋势，这种发展趋势就是所谓“诸宗汇归净土”。佛教从印度传入中国，形成了宗派佛教，这是中国佛教的特色。
隋唐时代，佛教达到鼎盛，八宗并立。在这之后，各宗都汇归在净土法门当中。这是佛教发展的一个总的趋势。

这个总的趋势，对我们现在来讲，就提出了一个新的要求。佛教鼎盛、八宗并弘的时候，各宗都有高人，就好像佛教的大厦有八根柱子撑着。到了今天，佛教传入中国两千多年，整个佛法相对来讲是比较衰弱的。也就是说，其他宗派虽然还有大德在弘扬，但是很难让众生解脱。比如说参禅开悟，现在大彻大悟的人几乎是没有了，跟唐宋时代没法比。不管是天台、华严、唯识，还是三论、禅、律等，显得尤其衰弱。众生想要当生解脱，都是仰靠阿弥陀佛的愿力，求生西方极乐世界。

在这种大的趋势下，净土宗，就像刚才讲的，原来大厦有八根柱子，现在要靠这根中柱，你怎么办？你这根柱子一定要更加坚实起来。也就是说，净土宗本身要有一套独立、完整、系统的理论，能够旁摄，能够吸纳，能够承担起这个任务。要有这样的理论，必须要有一个相应的思想体系，而且也要有一个代表性的人物，这就是善导大师和他的思想体系。
　　第三，我们推崇善导大师，是法门本身发展的需要、弘法的需要。

因为净土宗祖师的确立时间比较晚，始于南宋时代，宗晓法师在《乐邦文类》中立净土六祖，之后志磐法师于《佛祖统纪》中立莲社七祖，离开初祖慧远大师已有八百年。当时推立祖师以什么为标准呢？它并不是按照法脉传承，而是依据“历代同修净业，功高德盛者”。时间不管，早、晚都不论，
隔两百年、三百年也没关系，只要是修净土宗，求生西方极乐世界就可以了；也不论原来是不是修禅宗、天台宗，只要功德高深、教化众生很有影响力，就有可能被推举为祖师。

这种推举祖师的方法，好处在于，只要是弘扬净土信仰的大德，即使是他宗的，也可以成为净土宗的祖师，这样就能旁摄诸宗回归净土；不足的地方就是传承关系不清晰，以致于后面的人难以有一个标准，因为这些祖师大德的思想是有差别的。

举一个简单的例子，“凡夫往生报土”是善导大师思想的一个根本特色，而且在唐朝时代，这种思想正是来破斥诸宗对净土的解释，叫“楷定古今”。当时主要有三种观点：一个是净影寺的慧远大师，一个是三论宗的吉藏大师，另外就是天台宗的智者大师，包括迦才等等，他们对于极乐净土的认识不一样：有的认为是化土，有的认为是凡圣同居土，有的认为有化土也有报土；凡夫只能往生到凡圣同居土。善导大师对此种种不同观点加以楷定，说：极乐世界是报土，凡夫直接入报土。

那么，我们后来的人到底以什么为标准呢？如果没有标准，在修学的目标、方法上就比较混乱。在我们之前，人的根机比较猛利，这样的矛盾可能不太突出，到现在就很突出了。

另外一方面，十三位祖师有没有一个系统，能够一脉贯穿地安立起来？如果有的话，这个净土的宗派就能够成立，就能说得通；如果没有一脉贯通的思想，不仅修学不方便，对一个宗派来讲，也确实让人起疑。有了善导大师思想以后，刚好十三位祖师就可以有一个系统来安立。

善导大师的思想，在净土门内细判为要门和弘愿。所谓要门，就是方便导入专修念佛的。不论哪一宗哪一派，只要是引导其学人归入净土，就算入要门之内，当然也算在净土门和净土宗之内。所以他这个系统非常圆融。

如果以要门和弘愿来看，十三位祖师就可以划分为两种：一种是专门突出弥陀本愿力这一方面

的，比如说善导、道绰、昙鸾（但道绰、昙鸾还没列为十三祖之内）、承远、法照、少康，以及印光大师；其他像慧远、永明、省常、莲池、蕅益、截流、省庵、彻悟都可以算要门。

要门与弘愿是一体的，都是净土宗。要门是引导定善修行、散善修行、圣道法门修行的人，归入阿弥陀佛弘愿的他力救度。这样的话，整个系统就很完整。

善导大师的判教系统特别圆融，大家都有所安立。其他十二祖任何一位，莲池大师也好，蕅益大师也好，都没有这样一个系统的判教。

净土宗需要一个完整的判教体系，让学人有一个标准，这样才利于修学，易于达成解脱的目的。所以，我们必须把善导大师突出出来，才能完成时代赋予净土宗的任务。

在唐宋时代，修学的内外环境相对比较安静，以自力修行，或者自他二力念佛，修行达到某种功夫，比较容易成就。但是今天这个时代不像过去，这个时代众生的分别念更重，烦恼也更重。依我个人的感受，离开善导大师的教法，往生非常困难。如果了解善导大师的教法，往生如握左券，是正定之业，百分之百，没有含糊。所以善导大师的思想特别适合我们这个时代的众生根机。

这是第三点，法门自身发展的需要、弘法的需要，必须把善导大师突出出来。

第四，这也是一个因缘。大势所趋也好，时代的要求也好，但如果没这个因缘，也展现不出来。

在一百年前，善导大师的着作从日本回归本土，这样我们才能系统地了解善导大师的思想。善导大师作为净土宗的祖师，历来都是被认可的，为什么今天才把他突出出来？是因为这个时节因缘刚刚好。而且大师的这些着作显现出来了，大家才能够完全了解净土宗是怎么一回事。

二、善导大师的着作回流中国的经过是怎样的？

佛门网

刚才法师也提到了，净土宗有关善导大师以来的一些发展，但是对于我们现在认识的净土宗来讲，其历史背景还是比较混乱的。比如说，好像传统的净土宗善导大师思想，在中国国土之中曾经有些被削弱了，然后民国时期杨仁山居士从日本把善导大师的经典再传到中国来。这方面想请法师再多讲一些。

但这本书其实并不怎么流通、普及，所以知道的人也不多。

但即使如此，《往生礼赞》对我们整个净土宗的教法，以及专修念佛的行持，都产生了很好的作用。因为这本书的前序中，说到专杂二修的分别：专修念佛有四得，杂行杂修有十三失，叫“四得十三失”，专杂得失，是非常明显的。

善导大师其余的着作在中国就失传了。失传的具体时间难以知道，应该在唐末、五代这一百多年期间，因为唐末的会昌法难对中国佛教有非常大的摧残，接下来又是五代战乱，民不聊生。所以，很多典籍在中国失传，包括有名的天台三大部，律宗、密宗的部分典籍，也在中国失传了。

怎么知道失传了呢？因为有名录可以比对，比如善导大师《观经疏》，诸经名录中有这本书，可是找不到；包括律宗道宣大师的南山三大部，也有目录，但是没有书：是这种状况。如果看文献，北宋元照律师的《观经疏》，其中就引用到善导大师《观经疏·玄义分》的内容，我们可以知道，元照律师是看过《观经疏》的第一卷《玄义分》的。

历代净土宗的祖师弘扬净土，几乎没有引用到善导大师的着作；元照大师虽然引用了一些，但是因为没有流传、普及下来，所以我们几乎都不知道。后来的祖师，像莲池大师、蕅益大师，都非常推崇善导大师，但是着作里面所引用到的，只有《往生礼赞》这一段：“为什么不劝众生修观，而劝专称佛名？因为众生识扬神飞，观难成就。”这一段莲池大师引用过。

到了近代，大概是佛陀怜悯我们这个时代的众生烦恼特别深重，在一百年前出现了一段历史因缘。中国有一位学者——杨仁山居士，安徽人，是个饱学之人，也是个非常虔诚的佛教徒。在近代，佛教的复兴，他是有很大功劳的。当时他是作为清朝的外交使节到了英国，在大英博物馆遇到一位日本的佛教学者，叫南条文雄。他们两位都是亚洲人，又都学佛，就攀谈起来。因为他们学问都很大，一谈谈到古代的一些书，说到这些书的名目，南条文雄说：“这些书在我们日本完整地保留着。”杨仁山一听就很高兴，这么多着作真是求之不得！就约定好，回国之后请南条文雄从日本把这些书请回到中国。后来，杨仁山在金陵刻经处，把这些书刻印出来，大概有三百多部。净土宗的祖典，除了善导大师的《观经疏》《观念法门》《般舟赞》《法事赞》，还有昙鸾大师的《往生论注》、道绰大师的《安乐集》，都回归了。还有刚才讲的律宗的那些书，也都回归了，并且都重新把它们编排出来。就是这样的一段因缘。

所以，我们国人看善导大师的思想，觉得好像新的一样，但其实这才是我们原本的、纯粹的净土思想。

三、如何看待日本净土教？

佛门网　净宗法师为我们说明了这段重要的历史，也带出来了我的两个问题：

一个就是，我们中国人看日本的佛教，好像跟我们中国佛教的发展不一样，跟今天讲的纯粹的净土宗也不一样。这方面法师怎么看？

另外一个问题就是，现在我们已经开始接触到纯粹的净土宗，但是原来已经修习了掺合其他宗派思想的净土宗，比如说掺合了天台宗、禅宗等等，其思想和修行的方面，可能跟纯粹的净土宗不一样，不一样是在哪里呢？又应该怎么去理解、矫正、改变呢？

净宗法师　第一个问题，善导大师净土思想和日本净土教之间的关系。

应该说，日本的净土宗是完全从中国传过去的，然后由法然上人立宗的。法然上人特别“偏依善导”，也就是依止善导大师，这点是一致的。

法然上人之后，日本的净土教特别发达；而在中国，是禅宗特别发达——六祖大师之后，一花开五叶，禅宗就分成五个支派。而日本净土宗在法然上人之后，也分了五流，后来发展出的最大几派：一个是净土宗的镇西流，再就是亲鸾上人的净土真宗这一派，然后是证空上人的西山净土宗这一派，后来演变有一遍上人的时宗这一派。所以，日本佛教，净土的实力很大，他们共同都依据善导大师；如果说不同的话，他们分得非常细，每一个支派都有它自己的特色。

善导大师思想失传这么长时间，在日本经过了八百年的沉淀，他们研究得很细，也有他们的长处。他们每一个支派的轮廓特别清晰，同样解释一句话，净土真宗有净土真宗的解释，西山派也有西山派的解释。他们互相之间也有较劲的味道。当然，佛法较劲是没有关系的，较劲是要表达“我是正宗，我是正规，代表净土宗”，总之，只要弘扬得出就好。

对我们来说，采取这样一个态度：我们不站在任何一个流派上，不站在净土真宗的立场，也不站在西山派的立场；我们要回归本土，回归到善导大师本来的立场。如果是对善导大师的净土思想发挥得比较突出、精彩的，我们也可以拿来用；但是我们不站在哪一个具体的派别，所以也不可能把日本人对善导大师的解释全盘搬过来，而且搬过来也未必实用。我看了一下，它们比较细腻；太细腻化、过于理论化、过于哲学化，可能在弘化方面不方便。

关于善导大师的净土思想，现代的慧净法师特别有智慧，他提出四句话，完全把善导大师思想归纳起来，就是：

本愿称名，凡夫入报；

平生业成，现生不退。

在法然上人，或在后来日本净土宗的各个系派中，是有这种思想的。慧净法师把它完整、清晰地突显出来，我觉得非常有智慧。

“本愿”是弥陀救度的原理，往生靠弥陀本愿力的救度。“称名”是救度的方法。“凡夫”是救度的对象。“入报”是往生的处所、救度的利益。

“平生业成”本来是净土真宗比较强调的，我们也拿来用，因为这有助于净土教法的推展。在中国净土宗祖师中也有这样的思想，比如印光大师说“未生极乐，已是极乐之嘉宾”，你还没有往生的时候，已经是极乐世界的人了，不就是说“平生业成”吗？但是作为一个主要的特色，在理论上的建树，日本净土教这方面比较发达一些。

我们现在把这些引用过来，就是说，我们和日本净土教方面有同有异。我觉得，尤其在今天这个时代，善导大师思想回传到中国来，我们既不能全盘照收日本人的解释，也不能故作清高，把他们的都撇到旁边。他们解释得好的，可以拿来用。这样的过程，可能还需要相当长的时间，需要有智慧的人来做。

有人不了解这个历史因缘，认为我们弘扬的是日本的净土教，其实恰恰相反。打个比方：譬如说，父亲出国了，时间久了，儿子就以为父亲死了，然后就拿了个牌位，天天上香。后来父亲从外国回来，结果这儿子不认识，说：“你是从美国来的，是外国人，不是我父亲。我父亲已经死了。”这样就不好了，因为他就是父亲。

这是比喻什么呢？善导大师的着作，离开中国很长时间了。我们虽然推重善导大师为祖师，但是对于他的思想却不了解，因为他的书去日本做客了。一千年后这些书又回来，就代表善导大师本人的思想回来了，我们要认，不能说这不是我们中国的。

这是第一个问题。

第二个问题，善导大师的净土思想，跟一般所流行的，夹有天台或者禅思想的净土的教法，修行方法上的差别之处。

这个差别之处，主要来讲，就在于“纯”和“杂”。

善导大师思想，是纯粹仰靠阿弥陀佛他力的救度，纯粹彰显阿弥陀佛救度的本怀，它是彰显救度的法门。而一般对净土法门的理解，也承认阿弥陀佛的愿力，也要靠阿弥陀佛救，但是不够纯；不够纯就夹杂了自己的修行，认为“我要修到某种程度才达到让阿弥陀佛救的标准，我才可以到极乐世界去”，有这么一点点纯和杂的差别。可就是这一点点，像我们这样的根机，就给吓住了。这自力修行要达到什么程度？是要达到一心不乱，达到功夫成片，达到能够读诵大乘经典，或是要断烦恼？断不了烦恼至少要伏住烦恼，又要伏到什么程度？我们有没有做到？

心中就有很多的疑情， 不能取舍，不能完全放下、彻底靠倒阿弥陀佛。

而善导大师的净土思想，却能够让我们彻底安心，完全靠倒。完全靠倒之后，你就发现，一切担心都是多余的，完全没有必要！

四、目前善导大师净土思想发展的情况怎么样？

佛门网

刚才法师也提到了，慧净法师是在台湾弘扬善导大师的思想，但香港对这方面可能还是比较陌生。另外，在国内，法师在弘愿寺特别提倡善导思想的这种修行。可不可以再讲一讲中国大陆、台湾，或者是海外地区，善导大师这种回到正宗的净土宗，当前的发展是怎么样的？

净宗法师

当前的发展，总的来讲还处于初级阶段。就是说，知道的人不多。而且我们说这是纯粹的净土法门，是纯粹的、纯正的净土宗，这是我们这样说；还有人认为，十三祖的系统才是最纯正的。因为接触时间还比较短，像慧净法师是最早弘扬善导大师净土思想的，也就是近二十年的时间吧。所以总的来讲，大家还处在共同了解的过程中。

不过趋势非常明显，因为听闻到善导大师的教法，都好像黑暗中见到了光明，恐惧中得到了安慰，觉得内心有一股清流，让我们得到安心。所以它的发展势头还是很强的。

另一方面，也因为善导大师的净土思想和我们这个时代完全相应。这个时代，大家看，就是一个他力的时代。在我们的生活中，一切都在展现他力。过去要送个信，要自己跑，或者骑马，马腿都可能跑断；现在你看，电话一打，网络上一发，你根本就不用跑。过去出去都是走路、坐轿子，顶多坐马车；现在坐动车、坐飞机。吃饭穿衣，一切事情都是仰靠他力，这也是佛法所讲的缘起。这种他力缘起的现象，现在比过去体现得更加生动鲜明，离开别人，没一个人可以生活，人人都必须仰靠他力。古时候，老百姓都是自耕自足，又是做农民，又是做铁匠，过年的时候又要自己做糖，又要自己打豆腐；现在什么都是买现成的。为什么成为这样的世界？是因为人心期盼他力。比如我们出门不愿意自己走路，所以发明了车，依报随着正报转，才展现成这样的一个状况。

在修行这个领域中，我们呼唤他力救度，这也是必然的，人们不愿意靠自力。圣道法门靠自力修行，圣道诸宗，在这个时代，法势越来越弱，因为能相应的根机越来越少。现在是净土的时代，这是大势所趋。佛在《无量寿经》中也说了，“当来之世，经道灭尽”，众生都没办法靠自力修行了，“特留此经，止住百岁”，净土这一宗特胜。你看中国，一句阿弥陀佛几乎是佛教的代表，不管哪一宗的寺院，比如大陆的卧龙寺、高旻寺，这些都是禅宗自力修行最浓厚的道场，但是里面一定有念佛堂，没有念佛堂那是不能成为道场的，禅堂里面纯粹坐禅的也没有多少，也很难坚持下去。所以这是大势所趋。

五、知识分子也适合修净土法门吗？

佛门网

感谢法师这方面的开示。刚才法师提到自力跟他力的问题，还有对当前环境的人，这种新的弘法的接引方便。下面我们专门来谈这个。

刚才提到，净土宗善导大师的思想现在又慢慢地弘扬起来。大陆有法师您在弘扬，在台湾则有慧净法师，但香港人对于这方面可能还是比较陌生的。香港人对净土宗还是有认识，但可能就不是这种纯粹法脉的理解。

很多人对净土宗有一种概念，比如说，“这种一味念佛、老实念佛，好像太简单了吧？净土宗是不是对老人家，或者教育程度不高的这种根机的人，给他们的一个方便？或是特别感性、重感情、不愿思考的人才愿意修这个法门？那是不是对年轻人，或者知识分子就不太适合呢？”撇开是不是善导大师的思想这一点，反正就是一个净土宗，对当代人来说，什么人适合修？请法师开示一下。

净宗法师

首先，这种认识是蛮普遍的。当然，站在他们的立场上，也有一定的合理性。净土法门本是三根普被的，就是说，它是普遍适合一切人修行的，没有说哪种人适宜修行，哪种人不适宜修行。不过具体讲到几种根性，我们也可以来探讨一下。

在《无量寿经》里有两句经文：

憍慢弊懈怠，难以信此法。

如果以《无量寿经》来讲，这三种人可能就比较难以修学净土法门：一种就是慢心比较重的人，自视比较高；一种就是弊恶的人；一种就是懈怠的人。

如果对照刚才那些看法，还是很贴切的。

比如说老年人。现在有些道场，尤其是念佛道场，老年人多，所以有人就得出结论说，老年人适合修净土。其实也未必说年轻人就不适合。

那为什么老年人念佛的多呢？有几个原因：

第一，他们经历了一辈子的人生，已经有了相当多的人生阅历，尝够了人生的酸甜苦辣，懂得人生是苦，这些佛法的预备课程他们都已经有了。净土法门是很高的法门，不是低的法门，没有一定的人生阅历很难够得上。体会了人生的酸甜苦辣，体会了人生是苦，他们成了过来人，他们的心就沉稳了，就不会像年轻人那么张扬，那么自负。这是第一。

第二，他们比较现实。已至暮年，垂垂老矣，这个时候无常感特别强。在这种情况下，他们会急中生智：“我都七老八十了，什么对我是最有利的，什么能够真的解决我的生死问题？”他们不会来虚的，单刀直入：“怎样能解决我的生死大事？”他们一看别无选择，就选择了净土。

所以，这是老年人修净土的优势和长处。我们虽然年轻，如果也抱有这么强烈的无常感的话，就无所谓老人与年轻人了。古德讲：“莫待老来方学道，孤坟多是少年人。”所以，如果年轻人也有这样成熟的心智、老成的人生阅历、紧迫的无常感，那么他也就是当机念佛的根性，所以不在于年轻、年老。

再说知识分子。人都以自己的知识为骄傲，比如说，航天飞机可以上天，潜水艇可以入海，高楼大厦能建起来，这不都是知识所累积的吗？所以人类都以知识为骄傲。但是要知道，我们所知道的是非常有限的。人类的知识，在人类的范围之内有特别的作用，可是现在我们探讨净土的领域，是科学知识所达不到的。你说有什么知识能解决你的生死问题，能解决你往生净土的问题？面对生死，面对未来的世界，面对诸佛菩萨净土的境界，所有的知识都派不上用场，我们等于没有知识，等于白痴。

所以说，有知识、有文化，和没知识、没文化，在佛的面前是平等的。就像蚂蚁一样，在蚂蚁中，可能也有有智慧的老蚂蚁，它一辈子会搬运东西，会跋山涉水，但是面对航天飞机，面对人类的这个层面，它的知识完全用不上。而人类的知识，因为有逻辑、重分别，对于解脱这方面，它不仅没有增上力，甚至还可能有障碍力。所以古人说“为学日益，为道日损”，学问是知识的积累，它会越来越增加；但在道业的修持方面，反而是要削减我们的分别念，让它越来越减少，减少到最后，“损之又损，以至于无为”，这个时候真心才能显现出来。

所以，知识分子在求道这方面，尤其是学净土法门，要知道净土法门的境界是不可思议的，而知识本来就是可思议的，所以知识用不上。如果知识分子不以自己的知识而骄慢，能够谦虚地低下心来，面对真理，面对佛陀，能够把自己当作一个愚人一样，那他就是大智慧的人。

所谓“知之为知之，不知为不知”，在世间的学问范围之内，我们承认知识分子、科学家们，但在解脱这一方面，大家都是平等的。如果有这样一种平等的心，那么知识分子在学净土法门方面，反而会有大成就，他也能引导更多的人。所以，我们盼望知识分子扬长避短，把短处避掉，发扬长处。

通常看来，在没有文化的人当中，学净土反而容易相应，因为他没有什么可倚靠的，也没有什么可高慢的，没有什么分别，这样就更容易和不可思议的净土境界相应。所以，很多成就往生的人都是那些文化不高，甚至连几加几都算不太清楚的人，一句阿弥陀佛念到底，容易成就。从古到今各种《往生传》里记载了很多这样的人，往往成就特别高，因为他们的心很单纯。

刚刚所说“这句名号是不是太简单啊？”这个简单的法你能够相信，就说明你不是简单的人物，就说明你的心很纯。我们中国人说“大道至简”，真正的真理是很简明的，不会那么复杂，真理只有一，所谓“一以贯之”。这句名号如果能够一直贯到底念下去，这种人是不可思议的。

六、如何看待“人间佛教”？

佛门网

另外一个问题，近代很多人提到“人间佛教”。近代人间佛教可以追溯到太虚大师，先是太虚大师提倡“人生佛教”，然后当代的一些大德再把它改良，提倡“人间佛教”，特别着重把佛教的实用性与生活化的一面带到社会上来。这也是针对当前社会的需要，所以很多人觉得很容易接受，包括不是佛教徒的人也觉得这种思想挺好的。

那刚才谈到的，比如说老人家考虑到生死大事，要往生西方极乐世界，他会特别愿意修净土，而且修得特别精进。那么在往生之前，对于当前的社会的需要，净土宗行人，包括不同年纪的人，要怎么去回应呢？

净宗法师

这个涉及面很广泛。人间佛教，就是你刚才所说的，先是太虚大师在民国时代提出了人生佛教。因为那个时候佛教很衰微，社会对整个佛教的观感也比较差，佛教好像都是作经忏，为人死后作超度的，就变成了只和死人有关的东西，和人生好像没有关系，所以太虚大师就针对这一点提出人生佛教。后来又有一些大德提出人间佛教。

应该说这种出发点是非常好的，这也是佛教在衰微的状态下，一个奋然振作的行为，同时也是在佛教当前这个危机的状况下，希望走出一条新的路子。从这个立场来讲，我们都很赞叹。

但是我个人对人间佛教有些自己的思考，我觉得这也是现在不少大德在考虑的它的争议性的方面。就是说，佛教有两个方面的特点：第一是“化世俗”，第二是“世俗化”。

佛教本身是要教化世俗，让世间的众生达到解脱成佛的目的，这是佛教的本质，如果这个丢掉，就全盘皆输，就不叫佛教了。但是为了化世俗，就必须世俗化，因为如果没有世俗化，人家都不能接受你，不了解你，你跟他都打不成一片，你怎么能化导人家呢？就像有人掉到水里去了，你要拉他上来，那你也要跳到水里去。但是，你跳到水里去不是要跟他一道淹死，而是要有本事把他拉上来。

现在的人间佛教，可能在佛教世俗化这一方面走得比较靠前，但是如果不能完成佛教化世俗，那么它的前景是堪忧的。比如讲佛教的实用性，讲它跟人生的结合，我觉得佛教最大的实用，就是解决人的死亡问题，生死轮回的问题，这是佛教的实用性，这是我们本来的题目。至于其他方面，比如说你要看病，看病找医生，医院治病是它的实用性；说到赚钱，经济学很实用；世间很多事情，科技就很实用。佛教之所以在世间有不共的长处，不在于慈善或者其他方面。这些方面是共通的世间善法，儒家、道家等等都在鼓励这些，这个不是佛教的特质。佛教不可替代的实用性，它的特殊价值的体现，就在于它
能解决我们的生死问题。如果我们放弃了这一点，那等于是放弃了佛教。

社会上很多人认同“人间佛教”，他是认同佛教吗？他是在认同“人间”两个字，因为你这样做很好，这是人间的。我们应该是通过这个，善巧过渡，等到他认同、赞赏，然后把佛教正确的理念和利益给予众生。这样，人间佛教的前景就开阔了。

如果讲到净土法门，我个人认为，净土法门是真正的人间佛教、完善的人间佛教、纯粹的人间佛教。为什么这么说呢？因为净土法门摄受的根机是凡夫为本。所谓“人间”，也就是凡间的意思，对不对？人间嘛，你总不是圣人，都是凡夫。所以人间就是凡间，就是我们普通的人世间。那净土法门的对象就是凡夫为本。

所谓“佛教”，就是成佛之教。佛教有五乘教法：人乘、天乘、声闻缘觉乘、菩萨乘和佛乘。净土法门往生西方极乐世界，是决定成佛的。所谓人间佛教，是不脱离人的本位，不脱离人的凡俗生活，在与现实吻合的状况下，还能达成解脱成佛的目的，这才是人间佛教的完整定义。偏于人间一边，不能出世解脱，或者偏于出世解脱一边，与人间分开，都不能叫人间佛教。在所有的佛法当中，净土宗在这一方面的特质特别明显。当然其他法门，比如天台、禅，都是教我们成佛的，但是一般的根机难以达到。所以，我理解的人间佛教就是净土法门。
七、如何理解阿弥陀佛的“摄生三愿”？
佛门网
法师提到，修行净土宗就肯定能生到西方极乐世界，无论哪种根机，什么样的凡夫都可以往生，这是很稳当、很有保证的。这主要是仰赖阿弥陀佛的愿力。如果从经典上找根据的话，应该就是阿弥陀佛发的四十八愿里的第十八、十九和第二十愿。我看到有些书是这样讲的。

请法师为我们开示一下，为什么四十八愿中的第十八、十九、二十这三愿，提出了关键的思想，能保证我们生到西方极乐世界？
净宗法师
这个问题在教理上比较专业一点。这三条愿在整个四十八愿里，叫作“摄生三愿”，就是摄受众生往生西方极乐世界的三条愿。之所以这样讲，是因为这三条愿里都有四个字：“欲生我国”。“你要往生我的净土，你要愿意往生的话，我怎么保证你的利益”。其他愿，比如四十八愿中的第一条愿，叫“国无三恶道愿”：“设我得佛，国有地狱、饿鬼、畜生者，不取正觉。”这条愿没有谈到我们怎么去往生，只是说往生之后兑现给我们一个好处——没有三恶道。其他的愿，也都是指往生之后的利益。而这三条愿，是直接关系到我们如何从这个世界到极乐世界去的，是三条关键的路线，所以就称为“摄生三愿”。

这三条愿是一个非常完整的系统，让你万不漏一，一个都不漏。如果分析起来，这三条愿有两个类别：一个叫当机愿，一个叫结缘愿。
所谓当机愿，就是说你今生听到这个愿，符合这个愿的内容的话，你今生就可以解脱了。

所谓结缘愿，就是说今生还没有解脱的人，阿弥陀佛绝对不会放弃他。你只要听到了阿弥陀佛的名字，比如为了发财念一句阿弥陀佛，或者到庙里拜拜，求身体好，也没想要往生西方极乐世界，这样的人，阿弥陀佛说：“你第二生、第三生、生生世世，我都会跟着你，一直把你跟到西方极乐世界！”你这辈子只要念过一声佛，烧过一炷香，合过一次掌，磕过一次头，通通算是跟阿弥陀佛结了个缘，这叫作结缘愿，这条愿就是第二十愿。愿文说：“设我得佛，十方众生，闻我名号，系念我国，植诸德本，至心回向，欲生我国，不果遂者，不取正觉。”“闻我名号，系念我国”，就是听到南无阿弥陀佛，知道了有西方极乐世界。“植诸德本”也就是种诸善根的意思，修行种种的善事功德。“植”就像种树一样，“本”就像种子一样，就是种植善根，根已经种下去了，但还没有发展起来，因为他还没有求生西方极乐世界。到来生，阿弥陀佛会用愿力加持他，迟早会让他发愿求往生——“至心回向，欲生我国”。等到他这个心发起来了，不再是简单的“闻我名号，植诸德本”，而是把心发到“至心回向，欲生我国”，那时候就必然满他的愿——“不果遂者，不取正觉”。所以这条愿叫作“系念果遂愿”。就是说，只要闻过阿弥陀佛名号，念过阿弥陀佛名号，想过西方极乐世界，这一生即使漏掉了，来生一定把你救到西方极乐世界。这是结缘愿，是在后面作保障的。

那另外两条愿就更快了，不能等到下一生了，叫当机愿，就是第十八愿和第十九愿。为什么有两条愿？因为一个叫真实愿，一个叫方便愿。

真实就是阿弥陀佛的本怀，是没有隐瞒的，这是第十八愿。愿文说：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉；唯除五逆、诽谤正法。”“设我得佛”，我如果成佛的话。“十方众生”接着直接讲“至心信乐，欲生我国”，你相信我，你依靠我，你真实地，不要怀疑，“至心信乐”，愿意往生我的净土。念佛怎么念？“乃至十念”。“乃至十念”的意思就是说，就你的根机、能力，能念多少念多少，一向专

念，善导大师解释为“上尽一形，下至十声”，一辈子一向专念，哪怕临终只念十声、三五声，都算“乃至十念”，这样都可以。“若不生者，不取正觉”，这样如果你不往生，我就不成佛。阿弥陀佛保证我们这辈子决定往生。“若不生者”四个字，特别干脆，没有任何含糊。这是当生得利益。这样的人，是跟阿弥陀佛因缘非常成熟的，一听到这句名号，就“至心信乐”，不怀疑，也没有绕弯子，这种人还是不多的。这条愿叫“念佛往生愿”，是真实愿。

还有一种人不是这样，他是靠修行种种功德回向求生西方极乐世界，没有专修念佛，这就是第十九愿的根机，这种人就再给他发一条愿：“设我得佛，十方众生，发菩提心，修诸功德，至心发愿，欲生我国，临寿终时，假令不与大众围绕，现其人前者，不取正觉。”这条愿叫“临终来迎愿”。阿弥陀佛说他成佛的时候，这些众生发菩提心、修诸功德——这是一般通途法门的修行方法，但是要想成佛，谈何容易？太难了；就把他的“发菩提心，修诸功德”回转过来——“至心发愿，欲生我国”，要想成佛的话，到极乐世界来，保证能成佛的，所以他也发愿求生西方极乐世界。但毕竟他还没有完全专修念佛，不是完全仰靠佛的愿力，而是靠自己的种种善事功德回向，他心中不是很有把握。阿弥陀佛就说：“你不用担心，即使这样，你临终的时候我一定现前来接引你。”既然讲到临终接引，当然也是这一生的事情，不会等到第二生。所以，如果发了菩提心，修诸功德，又至心发愿求生西方极乐世界，也百分之百往生，没有任何疑问。所以，这条也是当机愿。

我们看这三条愿，岂不是没有一个遗漏吗？你真实念佛，一向专念，根机成熟，今生保证你往生；即使没有专修念佛，你诸行回向，至心发愿，欲生我国，也保证临终来迎接你，肯定往生；即使求人间福报、不求往生的，念了一声佛，下一生还要让你来往生，“不果遂者，不取正觉”，不达到这个结果，不圆满佛的本心、本怀、愿望，他绝不成佛。

还有几句话说：“我若成正觉，立名无量寿，众生闻此号，俱来我刹中。”我成佛的时候，名字叫无量寿，只要有人听到无量寿佛名号的，通通来往生，不在今生就在来生。有时候在大街上有纸条贴着“南无阿弥陀佛”，这就结了很多缘；从念佛机中听到一句阿弥陀佛，就跟阿弥陀佛结了缘；我们出家人，小孩子看到之后，就合掌念一声阿弥陀佛，这都结上缘了，将来必定成佛。这都是不可思议的。

所以，这三条愿特别圆满，也特别慈悲。

八、弥陀救度和上帝救赎有何不同？

佛门网

刚才法师提到了，人只要发愿往生阿弥陀佛的净土，就肯定能生净土。这主要靠的是阿弥陀佛的本愿力救度。但是这里强调的他力，是不是像西方耶稣教说的，有一个造物主，有一位上帝，你什么都不需要管，你就把生命交托给上帝就好了，他总会保证你能升天堂？这样好像净土宗跟耶稣教之间不是差不多吗？

净宗法师　外表差不多，但本质不一样。

虽然形式上都讲救度、讲救赎，但是两者的“救”不一样。比如说这个人生病了，医生来救他也是救，那跟阿弥陀佛救度，就天差地别了，其中的境界、原理，还有利益，完全不一样。

基督教和佛教净土宗相比，在表现形式上应该说是有雷同的地方，但是本质不同。在哪里呢？净土宗是佛教的理论体系，它是以佛教的缘起学说作为根本的；基督教的学说呢，是建立在创世纪，就是上帝造物主的创世：这是它们根本的区别。净土宗既不认为说阿弥陀佛就是造物主，也不像基督教说全靠上帝的大能大力，它是一种缘起法则所起的作用。阿弥陀佛因中发大愿，清净愿力缘起，形成这样的极乐世界，这跟佛法通途的原理是一致的。

基督教我不是很了解，不过我听说基督教有所谓的选民，听说是上帝的选民，选上的就可以到天国，如果选不上那可能就不能去了。如果以阿弥陀佛来讲，个个都是选上的，没有什么人是选不上的，因为他主动发愿要来救度我们，没有说有选择性，这方面也不一样。

再一个从救度的方法来讲，阿弥陀佛发愿用名号来救度众生，所以一旦你称念阿弥陀佛名号，无论你是佛教徒还是基督教徒、
你信佛不信佛，这个愿力都会自然、客观地在你身上起作用，佛的光明就会照耀你。

我们《净土宗简报》第34期，就登载了一个事例：

在西方国家，有一个一百零六岁的老人，在养老院里住着。刚好那一天他过寿辰，儿女们都回来了。养老院里有个八十几岁的老太太，晚上被鬼所缠
，他说：“你们帮我念佛吧。”结果就在当天，他寿辰的这一天，他说：“啊，好大一朵莲花！我要走了，再见，再见！”然后就往生了。你说这可思议吗？

所以说，阿弥陀佛的救度没有宗教的选择，也没有众生的差别，没有差别，绝对平等，因为阿弥陀佛是兑现他因中的誓愿。基督教的救度，有没有这种特点我不知道。

再一个，从救度的利益来讲，往生的地方和境界都不一样。基督教是讲升天堂，基督教好像没有说升天堂后成为上帝的；而往生西方极乐世界是成佛的境界，平等成佛。

另外，阿弥陀佛的救度，任何人都有希望得到。即使你今生不信佛，甚至谤佛堕落到地狱，阿弥陀佛也不会嫌弃，他会说：“我将来还要把你从地狱里救度出来！”基督教里面，据我所了解有所谓“永劫的狱火”，你如果不如何就会堕入狱火，永劫不能翻身，地狱硫磺的火来烧你

，这样好像还有人遗弃在救度之外。那如果以阿弥陀佛救度来讲，就没有这回事情。经中说：“常运慈心拔有情，度尽阿鼻苦众生。”这是阿弥陀佛的救度。他这种心是恒常的，是无量寿的，是永劫没有终止的。“常运慈心”，要救拔有情众生，“度尽阿鼻苦众生”，阿鼻就是最深重的地狱，无间地狱，无间地狱的众生还要下去救度他。

所以，虽然都讲救度，但是从救度的彻底性、平等性、究竟性和圆满性，还有方便性上讲，我认为，没有任何的教门、法门，能比得上阿弥陀佛的救度的。我们随便念一声阿弥陀佛，甚至不用祈祷——我就遇到过一位老太太，她说：“叫我信上帝，我怎么信啊？”因为要讲信嘛，她说“我要怎么信。所以，从究竟性、方便性、彻底性，我们从这几方面来比较，没有超过阿弥陀佛救度的。

在这个世间，我们鼓励救度，比如医生来救病人，比如灾难的时候有救护队。这个“救”是很慈悲的，尤其当我们落难的时候，或者我们的亲人遇难的时候，难道我们不需要救吗？我们听到“救”这个字，即使当我听到基督教的救度，也是很感动的，我们希望有人来救。但如果论彻底、圆满、究竟、平等，那没有超过阿弥陀佛这个法门的。这不是我们在这里“老王卖瓜，自卖自夸”，大家可以平等地来比较一下的。

九、念佛就不用持戒、修福、修慧了吗？

佛门网　感谢法师非常精彩的开示。

刚才已经提到了，净土宗其实是一个非常容易修，有肯定、有保证的法门。如果说念佛就能往生西方极乐世界，是不是往生之前，在现在的人生就不需要注重持戒，不需要修福、修慧了？

还有，佛教常常说”，依善导大师传承的纯粹的净土宗来讲，怎么理解这句话呢？

净宗法师　关于持戒和修福、修慧，首先讲，这些还是需要的。

不过，要分两方面来说明，就是要看站在哪一个立场上，或者是在哪一个范畴内来说需不需要。

如果就往生西方极乐世界来说，即使没有清净持戒，也没有大修福慧、功德，只要念佛，也一定能够往生。这是有经教证据的，比如说《观经》下品往生，这三品人都没有任何的福慧修持，也没有持戒：下品上生是十恶罪人，下品中生是破戒罪人，下品下生是五逆罪人。这是经教的明证。在祖师的解释当中，比如很有名的法照大师有一首偈子，这首偈子有这么几句话：

彼佛因中立弘誓，闻名念我总迎来。
不简贫穷将富贵，不简下智与高才；
不简多闻持净戒，不简破戒罪根深；
但使回心多念佛，能令瓦砾变成金。

这其中，“不简多闻持净戒，不简破戒罪根深”就是说，阿弥陀佛对这些是没有要求的，是没有简别的。因为能够持戒的人毕竟很少，而不能持戒的人很多，如果一定要持戒才可以往生的话，这样能往生的众生就太少了，阿弥陀佛救度的本怀就不能圆满达成。

对于修福、修慧，也有两句话，省庵大师所说的，他说：

不用三只修福慧，但将六字出乾坤。

这些都是说明，只要念佛，决定可以往生，因为这句名号里已经包含了持戒、福慧的功德，往生功德通通都在名号里面。因为净土法门是对那些无法按照圣道法门修行的人，对那些不能以戒、定、慧三学来断烦恼、证菩提的人——清净持戒的功德，福慧的功德，都收在六字名号里面，给我们这些不能做到清净持戒、修福修慧解脱的人，说：“你念我名号就可以往生了。”

所以，对于这这个问题，首先来讲，要往生西方极乐世界，只要专修念佛，即使没有戒、定、慧的修持，也没有任何障碍。

第二句“不用三只修福慧，但将六字出乾坤“我只要念佛，不用持戒”，往生决定不决定呢？也是决定的，但是你一定要承担不持戒的后果。比如说，不持不杀生戒，你可能会多病，甚至会有冤家恼害；如果不持不偷盗戒，你也可能会犯王法，可能要吃官司，甚至坐牢。这些是保护你的，你不去持，一定有你的果报。所以，从自己的果报来说，也是要做的。

另外，从佛法总的修持来讲，持戒、修福慧也是大致的要求。

这是第一个问题。

第二个问题，关于”，通常完整来讲有四句，就是：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”

“诸恶莫作，众善奉行”，但还要进一步达到意地清净。所谓清净，就是说超越了善和恶，就是所谓的“不增不减，不垢不净，不生不灭，这样就是清净，这样的清净才可以达到解脱。所以，“自净其意”是一个结论性的，这是佛的教导。

如果以净土宗来讲，这句话当然也是正确的，在修行当中也有这样的要求。不过，关于“自净其意”，这句名号像一颗清净摩尼宝珠一样，放到浑浊的水里面，这个浊水自然就清净了，摩尼宝珠就有这个功能。我们“清珠投于浊水，浊水不得不清”，这是这句名号的功能。

另外，从根本来讲，“自净其意”也有地点的不同：圣道门的修行者，是在娑婆世界，在染污、浊恶的秽土，要达到“自净其意，这是很难的，非常困难；净土门的修行者，是在净土达成“自净其意”。

打比方说，现在空气污染很严重，有些地方“自净其意”，你想想，这个难度多大！

反过来说，如果你来到一个环境很好的地方，来到一个原始森林中，即使你穿的衣服不干净，上面有点味道，但是来到这个环境里，风一吹就没有了，自然就清净了。所以修净土法门的人，往生到西方极乐世界，心地自然清净。

所以，如果站在净土宗的角度来讲，我们也可以讲四句话
”，你的心本来是不清净的，一到极乐世界自然就清净了，自动就清净了。

另外还有两句话：如果以圣道法门来讲，就是“心净国土净”，这是大家都知道的，《维摩诘经》里所说的；如果以净土门来讲，可以倒过来说，“国土净则心净“国土净则心净”吗？

我们之所以要求生西方极乐世界，是以阿弥陀佛清净愿力成就的净土来改变我们。所以说，环境塑造一个人，环境改变一个人。我们凡夫想要改造环境，想让依报随着正报转，太难了，那是法藏菩萨的境界、观世音菩萨的境界，我们没有这个力量。

如果这样来比较的话，也能显示两种法门的特色。

十、怎样看待念佛外的其他行法？

佛门网　谢谢法师非常精彩的开示，这个”很有意思。

净土宗常常说有净土三经，就是《无量寿经》《观无量寿佛经》，还有《阿弥陀经》，加上《往生论》，就是三经一论。另外一个说法：加上《华严经》的《普贤菩萨行愿品》，还有《楞严经》的《大势至菩萨念佛圆通章》，就成为净土五部经，加上《往生论》，是五经一论。

刚才说的依善导大师的净土思想，其实很简单，很
纯粹，主要把握的就是念佛，然后要有信心，要发愿。但是净土宗有三经一论或是五经一论，好像也很深奥的，比如《观经》就提到十六观等很多修行方法。一方面，只要一心念佛、仰靠他力，这么简单就能往生极乐世界；另一方面，念佛之外，又讲了三经或五经一论、十六观等很多修行方法。对修行人来讲，这应该怎么理解呢？是不是有不同的层次、不同的入手方便呢？

净宗法师　是。这个问题非常好。这个问题，善导大师已经帮我们回答了。

首先，佛教的经典确实特别多。即使净土宗，刚才举了三经、五经一论，其实不只这么多，据统计，大概有两百多部经典都提到了阿弥陀佛的净土。这对于初学者来讲，确实是阅读量够大的。这些经典的内容，也讲得很多：有的讲忏悔，有的讲修行六念，又比如《观经》讲了三福等等。所以我们会问，到底应该怎么抉择呢？

善导大师就把这所有的行持分为两大类：一类叫作“诸行”
，或者叫作“定散二善”；一类就是”，就是念佛。

定散二善就是定善和散善的修行方法。定善的修行方法包括一切禅定的、止观的，只要是修定的，通通属于定善，这个要求比较高。而散善就未必要求有禅定的心，在散乱心当中也都可以的。比如持戒，比如孝养父母，也未必说要打坐才能孝养父母。这样修行的善，称为散善。

修定散二善，回向求生西方极乐世界，善导大师称之为”，这样也是可以往生的。但是，它还是有某种要求，就是说，你还是要能够做到某种程度。同时，《观经》里讲，要有三心，就是至诚心、深心和回向发愿心，这样才可以往生。

但还有一些人连这些也做不到，那怎么办呢？佛陀就特别慈悲地开出了念佛名号的法门。

我们来看《观经》，善导大师以《观经》开出净土宗，以《观经》来统摄佛所说的一切教典。因为佛所说的教典，再怎样广泛，修行内容不过是定善和散善。《观经》的十三定观就是定善，佛的开显方法很有意思，就是“方便导入真实”。《观经》的内容比较戏剧化。阿阇世发动了宫廷政变，制造了家庭悲剧，韦提希夫人被儿子关起来了，她就很苦恼，在牢房里悲叹
，也就是说，问的是定善观，因为她以前听过佛讲法，到一般的净土去都要有定善修持，所以她才这么问。其实，到西方极乐净土并不要求一定要如此的，但是既然她这样问了，释迦牟尼佛还是顺着她的提问，先开显了十三定观——怎么观想极乐世界。

这就像打太极拳一样，先顺着对方的来路打。虽然释迦牟尼佛的本怀是要讲一向专念，但是众生的根机是这样，或者执着于自己的观念，或者认为需要自力修持，释迦牟尼佛就顺势牵引。问到观想，就讲了日想观、水想观……，一观一观地讲，一直讲到真身观，这是最高最上的；然后再讲观音观、势至观、普观；到了第十三观，叫杂观。

这第十三观很有意义。按说一观比一观高才对，应该是越来越精彩，越来越复杂、艰深；但其实第九观——观阿弥陀佛的真身，是整个十三观里的最高峰。然后观音观、势至观是配合第九观的。普观是观自己往生的，第十三观是杂观。第九观中，观阿弥陀佛的身高六十万亿那由他恒河沙由旬；第十三观说，你观不了这么大，就观一丈六尺佛像，在莲花上面：这就是从难到易了。

这就看出来释迦牟尼佛讲法的特点了，就开始转弯了
”，阿弥陀佛过去世有这个愿力，“有忆想者，皆得成就”

。你观佛身，大身若观不成，可以观小身，不管大身还是小身，你只要能观成就，都有功德利益；能观成就的本身在于，这是阿弥陀佛的愿力成就。这样就把韦提希夫人从自力引导到佛力，又从佛力引导到愿力。这里已经牵引过来了，但是毕竟还在观想当中。

再往下继续走，如果连一丈六尺的杂想观也观不了怎么办？好，那就不必观想了，你就可以修散善。讲散善，也是顺这个路径：先讲大乘上善之人，然后一步一步往下退。所以释迦牟尼佛讲这个法是非常有戏剧性的，他是步步后退：大乘善如果你修不了，那就修小乘善；小乘善如果还修不了，那到中品下生，就是世间善，比如孝养父母等等；如果世间善还修不了呢，只有来到下品了。

下品的人，十恶、破戒、五逆，这样的人，世间善没有，小乘善也没有，大乘善也没有，定善更没有。这样的人怎么办？好，这个时候，释迦牟尼佛就顺势把阿弥陀佛的救度法门——专门念佛名号的法门，在下品当中显示出来。从经典来看，这是就众生的根机，逐渐牵引到这个地方，然后和盘托出，把要讲的法门展示出来。

之后，到整部《观经》的流通分的时候，释迦牟尼佛一锤定音：前面虽然讲了这么多，定善十三观、散善三福九品等等，到最后佛要付嘱的时候，阿难问佛：“释迦牟尼佛，您讲了这么多，这部经的要点到底在哪里？我应该怎么受持呢（此法之要，当云何受持”，就是念这句南无阿弥陀佛名号。这就是下品下生所讲的念佛，这就是释迦牟尼佛的本意，就把这个抽出来了。

所以，定善十三观也好，散善三福九品也好，都没有付嘱，而是把这个念佛法门专门抽出来付嘱。善导大师看出释迦牟尼佛的本意和阿弥陀佛的本怀，就作了一个决定性、结论性的解释，他说：

上来虽说定散两门之益，望佛本愿，意在众生一向专称弥陀佛名。

上面讲了那么多，十三定观、三福九品，也包括其他讲到极乐净土的大乘经典等等，虽然说回向都可以往生，都有利益；但是“望佛本愿”，“意在众生，一向专称弥陀佛名”。

为什么在下品讲呢？因为在下品当中，定善、散善，大乘、小乘、世间善，通通无效、无力，这个时候，最下等的根机，反而能显出最上等的法。就好像一个病重的人，才能显示神丹妙药的作用、功效一样。所以，在这个地方讲念佛，能显示阿弥陀佛救度的法门超越世间善，超越定善、散善，超越大乘、小乘善，它是有这么一个意义在当中。

如果以善导大师这种视野来看的话，就非常清晰。各种有关往生西方净土的经典，都有它们的作用和价值存在；同时，它们和专修念佛之间，都有“方便导入真实”的次第关系。

我们修学的人，了解这个框架之后，就可以对照自己。比如说，你现在在哪里，你是在要门还是弘愿？你是诸行回向还是专修念佛？你应该怎么过渡过来？

这不是一个自然的过程吗？如果是修行禅的，或者修行天台的，你回向求生，一看”，如果你根机成熟了，了解了这个道理，就会来专修念佛了。

有两个成语，可以来说明释迦牟尼佛开显这么多法门，到最后再点出念佛法门的用意。第”，但是从某种程度来讲也是很猛利的，就是要你归命，你的命都要拿来。

第二个成语就是“画龙点睛”，就是一向专念。这个眼睛一点，好，整部《观经》到底在说什么，目的在哪里，释迦牟尼佛开显的本意在哪里，就特别明了。所以这最后的一笔，就是所谓的画龙点睛。

历代解释《观经》的大德不少，但是能看出这个地方的人不多，一般都认为《观经》就是讲观佛的。只有善导大师说，《观经》是由观佛三昧进入念佛三昧——虽说定散二善，意在一向专称。这是点睛之笔，把它都点活了。

我们现在学净土法门，如果没有善导大师的话，仍然是茫然的。好在有善导大师，我希望这个龙被大师点活之后，我们都可以乘龙腾空。

十一、如何达到往生极乐世界的条件？

佛门网　好，谢谢。

点睛点到这个念佛的法门上。根据《阿弥陀经》，往生极乐世界说有三个关键条件，我想以此作为我们的最后一个问题，来总结这次访问。

三　“不可以少善根福德因缘得生彼国”。

修行净土法门的莲友，应该怎么去注意，怎么修行，才能达到这三个最关键的条件呢？

净宗法师

这些问题，阿弥陀佛也为我们解决了。如果没有解决的话，这三个真是大难关啊！

《阿弥陀经》是非常普及流行的，这三处也是经常受到误解的。其实这三处是非常容易的，因为净土法门是易行道。但是如果这个地方不能正确理解经义的话，就会翻易为难。所以很多人在这里摔跟头，包括我本人也一样，曾经摔得皮开肉绽，晕头转向。后来了解了善导大师的思想，了解了阿弥陀佛的意愿，这里就非常清晰了。

首先看《阿弥陀经》经文的次第。

其实经文的衔接是非常流畅的，前面讲到
：“众生闻者，应当发愿，愿生彼国。所以者何？得与如是诸上善人俱会一处。”就讲到上善之人，就是你往生极乐世界，是和观音、势至这样的上善之人在一起的。你想想看，到这样的净土，跟这样的人在一起，少善根福德可以吗？少善根福德是不行的！所以底下说，少善根福德因缘，是不能到这样的净土的，是不可能跟观音、势至这样的大菩萨等上善之人在一起的。

接着就必定有一个疑情：那到底怎样才是，拿去跟观音菩萨可以同起并坐，跟势至菩萨也可以并肩而行了。因为这句名号是佛圆满的功德，所以是佛的全体果觉。
所以接下来经文就直接回答了
”，正确地听闻，具足地听闻，有了信心，就可以执持名号了。
“执持名号“一心不乱”。
这，他这样的寿命会延续到称念他名号的人身上，所以这是自然的延续过程。

“一心不乱”四个字，其实是无量光的德用，就是阿弥陀佛的名号里面，有无量光明的德用，这种光明“照十方国，无所障碍，救度一切众生。我们这样理解了弥陀的光明无所障碍地救度我们，我们心里不就放心了吗？不就坦然了吗？不就完全靠倒阿弥陀佛了吗？这样的心就不会动乱，就会坚固、稳定，这就是”就是没有二心。
所以经文是非常通贯的，中间没有任何阻隔。这样念佛的话，结论会是怎么样呢
”，这个时候，佛就显现来迎接我们。接下来说，“是人终时，心不颠倒”。
所以这个“心不颠倒”
：“我保证你临终不会颠倒！“心不颠倒”不是佛提的要求，而是佛施与念佛人的利益。从经文来看，就是：平常念佛为因，临终佛现前为果；然后佛现前为因，众生心不颠倒为果。

可以想象得到，我们临终的时候，阿弥陀佛现前了，不就心如禅定了吗？不就皆大欢喜了吗？不就心不颠倒、心住正念了吗？所以，在这个状况下，我们每一个念佛的人，都是欢欢喜喜、正念分明、如入禅定地去往生的，决定没有哭爹喊娘、要死不活的，没有！你看《观经》九品往生，都是佛的光明满室，然后心大欢喜，都是在欢喜心中去往生的。所以，这一点也可作为我们的一个结论，这样大家对往生就会非常法喜。
善导大师有一首偈语，四句话，对这三个问题都解释得很清楚，他是这样说的：
极乐无为涅盘界，随缘杂善恐难生；
故使如来选要法，教念弥陀专复专。

“极乐无为涅盘界，是说整个极乐世界，前面所描述的“诸上善人俱会一处“随缘杂善恐难生”？“教念弥陀专复专”——教我们念阿弥陀佛，专还要再专。
这个“随缘杂善恐难生”。
所以这“专复专”的意思。善导大师的解释，我们听起来就非常直白，也非常容易做到。

也有些大德站在禅宗或者天台宗的立场去解释。尤其这——“师父，你做到没有？”自己没做到，怎么跟别人说？总不能说：“我还没做到，你做吧。”
如果看善导大师的解释，这是非常容易的，“一心不乱”并不难，往生极乐世界并不难。
佛门网
非常感谢法师那么有启发性的答案和开示。这次访问时间比较短，虽然已经问了很多问题，其实言犹未尽。希望法师再来香港，给我们再开示，多讲一些关于净土宗的思想，还有修行要注意的地方。
非常感谢法师，谢谢。
净宗法师　阿弥陀佛，谢谢。我是和大家共同学习，只是我稍微早一点。
附录二
净土思想的善导者——中国网专访
中国网简介
中国网由国务院新闻办公室和国家互联网信息办公室领导，是国家重点新闻网站之一，用10种语言向世界200多个国家传递信息。
各位网友，大家好！

今天我们访谈演播大厅，来了一位以传道、授业、解惑为己任，并且也是深受广大僧俗好评的法师，他就是安徽宣城弘愿寺的住持——净宗法师。
一、出家因缘
中国网　净宗法师，您好！阿弥陀佛。

据我们了解，您是一位具有高学历的出家人，在1994年您应该是28岁左右。在那个年龄，按照我们一般人来说，正是朝气蓬勃，或者说娶妻生子、成家立业的年龄段。在那个时候，是什么样的经历，什么样的机缘，让您作出了出家的决定，跟我们网友谈一谈，好不好？
净宗法师
一般来讲，我们出家人不怎么谈这些，因为都很平凡、很平常。但是，如果不说几句，可能大家又觉得没有立体感。我平时在这个方面也说得少，你这一问，就想起当年出家的情形。

我28岁出家时，没有一个人赞成，家人、同学、同事、领导，有来挽留的，有来阻止的，也有叹息的，也有落泪的……最终，我还是义无反顾地出了家。

当时出家是经过慎重选择的。出家之前，已经经过了4年的时间，读了一些佛教大乘经典。年

轻的时候思想比较活跃，对人生的问题思考得也比较多，就觉得这里面有给我人生带来幸福的真理，而且有所有人都需要的光明。一个在沙漠中的旅人，他迫切地需要水，虽然还没有得到一弯清泉，可是看到了有水的迹象，比如泥土很潮湿，那么这个人会坚持不懈地挖下去。我当时的心情就是这样的。佛教是我幸福人生的根本追求，也就是真理光明的所在，所以有一种很大的力量推动着，一定要走这个出家路。因为感觉如果不出家，可能不能完成这件事情。就是这样。

中国网　就是说，佛教里面，有您今生要追求的人生理想，可以这么说吗？

净宗法师　是这样的。

二、出家以来的经历

中国网

从1994年出家，至今也有20年的经历，也是我们广大网友非常感兴趣、想知道的。请法师给我们分享一下20年以来的出家经历。

净宗法师

是的。当初是小和尚；现在20年一过，我都成老和尚了，时间确实过得非常快！

20年来，我想大致有这么三个阶段：第一是苦闷求法的阶段，第二是感悟念佛的阶段，第三就是弘法布教的阶段。

第一个阶段为什么说是苦闷求法呢？就像刚才所说的，感知到佛法当中有光明，有我内心所追求的理想，可是并不能马上得到。那么，在这一段时间，内心是很苦闷的。这种苦闷比世间任何的苦闷都要深重。它像什么呢？比如一只蜜蜂，被人家追赶，看前面是一个窗户，它就飞过去，可是被玻璃挡住了。它知道这里一定可以过去，因为有光明，是通向外面的，是可以冲出去的，但是它没有透达。我也知道佛教里面有我的理想，有我的光明，有我的幸福；但是我走到这个地方来，挡住了，就是心没办法通过。虽然看到前面有光明，可是通不过，这个时候就很苦闷。

我当时将近30岁。，寺院里有些年轻的小沙弥比较调皮，有时会打打闹闹，我看到他们打打闹闹，都会很黯然神伤地离开。因为佛教讲的就是了生死、成佛道，要得到解脱，但是我还没有达到目的，这种苦闷使得我茶不思饮、饭不思食、夜不能安卧。

每天的早晚课有一句话，就是：“是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐？”今天又过去了，我们的寿命

又减少了，就好像鱼养在水缸里面，这个水缸是漏的，水每天往下滴，越来越少，那这条鱼在里面有什么快乐呢？我们的人生过了一天，寿命的水就滴了一点。在水滴干之前，我们一定要想办法回到大海，不然的话就死路一条。所以，每当唱到这个地方，心里就很紧，揪得很紧。

这种状况，从我接触佛教，一直到出家以后的一段时间，大约持续了7年的时间。这7年是过得很苦闷的。

我接触佛教时，人比较年轻，自视比较高，是从禅宗入手的，像《金刚经》《楞严经》，在这些基本的大乘经典上比较用心。后来，就转到了净土法门，对净土法门很有好感和倾向；但是仍然没有安心，内心没有稳固的法喜。

几年之后，经过了所谓的沉淀也好，积累也好，或者佛菩萨的暗中加持也好——因为人有诚心，佛就有感应——我就接触到了善导大师的念佛法门。

我一接触到善导大师的净土思想，所有的疑惑通通都解开了，就是感悟念佛。悟到什么？就觉得佛教所讲的，以前所说的一切理论，今天终于成为现实！比如《心经》里讲“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄”，又说“能除一切苦，真实不虚”，这些话都是经文所讲的，可是，在此之前都没有落实到心中。“能除一切苦，真实不虚”，可是似乎跟我不相应，因为我心中还是很苦闷。但是，一旦了解了善导大师所讲的念佛法门，我真正觉得这句经文就落实到了心中，就知道真正的佛法能让我们“除一切苦，真实不虚”。这样再来看佛经，就感到特别亲切，佛是如何的大慈大悲，又是如何的一切智人。以前就觉得这些只是赞叹的语言，没有落实在我们心中；可是一旦感悟到念佛之后，就觉得这一切是那样的亲切自然，那样的贴切，所以，心中所有的迷雾都散开了。就好像刚才讲的这只蜜蜂，最初不断地撞玻璃，突然旁边有个窗户一开，就出去了。那个时候，它有一种得救的欢喜，感到前面有广大的天空，也不再被人追赶。这是第二个阶段。

一旦了解这个法这么好，就非常热心地想告诉所有人，于是就走向了弘法布教的路程。就好像这只蜜蜂飞出去了，它又飞回来，呼唤它的同伴：“你们要从这个地方离开，就没有危险了。”

这后面的时间就比较长了，大概经过了十六七年，一直都在做这项工作。这项工作也可以分为四个阶段：

第一个阶段就是初期的弘法，辗转各地。那个时候也还年轻，怀着一颗虔诚的心，一种执着追求的心，从一个地方到另一个地方，不停地游走。我现在非常怀念初期弘法的日子里所走的地方。为了弘法，除了西藏、新疆、青海和内蒙古，中国大陆其他省份都去过了。我没有道场，也没有背景，只是靠一颗心；但是也受到很多信众的欢迎，从一个山区到另一个山区，从一个

城镇到另一个城镇，跟他们坐在一个热炕头上，有时候坐在一节列车里面，这样就形成了一定的信众基础。

在这之后，就走向第二个阶段。因为信众越来越多，光靠我们这样口舌去讲肯定是不够的，所以就前进到第二步：印书流通。

经书流通之后，效果就更加明显了，很多信众，包括一些出家师父都会聚拢过来，他们就要求一定要有一个道场。那时候我们都是上无片瓦，下无寸土，都在走动。所以就到了第三个阶段：建寺安僧。今天的弘愿寺，就是在这种情况下建立起来的。

目前是处于第四个阶段：讲法教学。这个阶段的主要工作，就是把这个法门主要的经典，把祖师的传承，系统、完整地讲解出来，教导后学，让大家可以参考。

这些年大致就是这样走过来的。从外表来看，好像是我们个人在努力，其实背后有一只无形的手，就是阿弥陀佛，在推动着我们去做。个人是没有这个力量的，靠个人不可能有半点的成绩。在弥陀无形之手的推动下，也有更多的信众、法师、莲友，大家共同来做这件事情，还是有那么一点小小成效的。

三、住持一寺的感受

中国网

非常精彩！您大概和我们分享了这20年您的三个阶段：第一个阶段是求道过程中的痛苦和艰辛；第二个阶段，可以说是求道过程当中的一个突破口，一个提升，就是您接触到了净土法门；第三个阶段，一旦您得到之后，就非常迫不及待地去传道，去弘法：经历了这样的三个过程。我们网友对您这20年的经历，也有了一个大概的了解。

我们知道，弘愿寺坐落于安徽宣城敬亭山。敬亭山自古以来就有“江南诗山”的美誉，唐朝大诗人李白就曾经七次登上敬亭山，并且留下了“相看两不厌，唯有敬亭山”的千古绝句。您在这样一个具有深厚历史文化，还有深厚佛教背景的弘愿寺做住持，有什么样的感受？

净宗法师

对，确实是有些感受的。我们虽然生活在现代，其实每个人对历史和文化都有自己的认识。我觉得，一个人如果负责任的话，他应该对得起历史，也应该能够走向未来。

弘愿寺，作为一个有一定影响力的寺院，有着历史和文化的广大背景。尤其是在当代，有这么多的信众，千千万万人的心聚在这个地方，我在这里担任一个领头人，感到责任特别重大。我们怎样领导这个团体和千千万万的信众，是一个非常重大的责任，是肩上的一个重大的担子。以我个人来讲，我的德行是完 全不足以挑这个担子的，可是又该如何来走这一步呢？

我个人的感受，就是一定要以法为中心。以法为中心，就能够保证团体有一个灵魂。

以法为中心的潜台词，就是不能以个人为中心。因为，在寺院里，作为领导人，或者作为一个宗教团体的代表人物，很多人会把眼光聚在你的身上。宗教团体和一般团体有相同的地方，也有不同的地方。比如企业，企业的团体目标很简单，就是为了追求利润，获得利润之后合理分配，大家心也就平了，所以是比较单纯的。寺院这个团体看上去很松散，什么人都可以来，信众可以今天来明天不来，出家法师可以今天来明天背包走，所以看上去很松散；但其实它的内核是比较坚固的，因为它是靠信仰的凝聚力。同时，寺院当中也没有世间的手段，比如在经济上或者职位上去调节大众，大家也不是为了这个来的，都是来奉献的；出家人也是这样。所以，世间的行政和经济手段是一样都不灵的。

不过，另一方面，别人把所有的心都倾向于你，如果你得到他的心，他全身心都会依托。所以，这种仰赖、这种拜托是非常凝重的。作为一个寺院的负责人，承载了别人很大的依托。比如说托孤，这个人要死了，把他的孤儿托给你，这是非常殷重的托付，这是一辈子的事情。现在人家来了以后，是把他整个心、把他的幸福托给你。大家为什么来到寺院？往往是因为在社会上有一些不平，或者因为感觉社会不清净
，或者受到伤害，或者在世间感到很迷茫，心没有出路，所以来到寺院。所以，这种托付，如果是一个人，你还可以应酬，如果是千千万万人的托付，你想想看，要有怎样大的心力？我们毕竟是凡夫，我们个人是承载不起这份托付的，只有以佛法为中心才可以。因为大家是奔着信仰来的，那只要以佛法为中心就可以了。所以我觉得最重要的，就是以法为中心。

以法为中心，第一个好处就是平等，没有高下。寺院的负责人、执事和信众，都是平等的，这个法给大家的滋养和利益是完全一样的。这样就很好。

第二个好处，它会给人坚定的力量。在需要作决定时，这种力量会促使你坚定地站稳立场。可能多数人认为某件事应该做，但是在我这个立场上，我很可能会说不可以；相反，也可能很多人说某件事不可以做，我却会说一定要那样做。在世间来讲，可能是民主表决；但是在寺院这个团体中，特别是在法义的修学方面，是不能靠投票来解决的。比如说，你是引路人，这一团人在峡谷当中迷路了，他们投票说该往这里走，可是你明明知道那是死路，走不出去，总不能说“那好吧，你们大家都决定了，我跟着你们走吧”，那是不可能的！那一定要说“不可以！此路不通，一定要跟我走！”因为引路人对整个状况是了解的。

要作决定，只要看符不符合佛教的教规、教义，符不符合众生的心理趋向，对个人、他人、团体、社会，对佛教和世俗，如果都符合法的精神，就一定是正确的。所以，即使你作出的决定

跟大家不一样，你也会有力量坚持。而这种坚持的力量，往往会给大众信心，所以大家都会好好地跟从你。这是第二个好处。

以法为中心的第三个好处，就是清净。如果以个人为中心，那会很染污，也会增加很多是非。人往往都是人情长短，或者说“你嘴巴大，那你讲的算数”，不是那样的。如果以法为中心，大家心里都能感受到幸福，方方面面的利益都是很自然、很微妙的，都能照顾到；就像刚才讲的，各方面的利益都有一个共通性。如果像世间那样带有人情观点的话，就很可能会倾向于自己的利益，进而损害对方，结果就是损人不利己。如果以法为中心，所有的人都能平等得利益。

以法为中心的第四个好处，就是能够避免大的缺失。在宗教团体中，比较容易形成个人崇拜。个人崇拜有很大的不稳定性，而且会滋生很多毛病；如果发展到极端，对社会、信众就非常危险了。比如古今中外的一些邪教组织，往往都是搞个人崇拜，把光环套在自己身上。那以法为中心的话，就一切都要走向法，走向佛陀那个地方，这样就会很平静，对这个团体的健康和有机、有序、正常的生长，就非常有帮助。

这是我个人的心得。

中国网　说得非常好。

做住持，肩上的责任非常重大，因为你要把握寺院的发展方向。

净宗法师　对的。

中国网

刚才您说了对外弘法，我觉得对内您也在弘法，以法为最终标准，增加内部的凝聚力和稳定性。

净宗法师　是的，你总结得非常好。

中国网　谢谢。

四、弘愿寺的弘法特色

中国网

就我所知，弘愿寺可以说是弘扬善导大师净土思想最着名的一个道场，请您谈一谈，它为什么能赢得这样一个说法或者地位？

净宗法师　我们倒没有这样的自我定位。不过，这样问起来，应该也有一些实际的原因。

第一，我们宗旨非常专一。有专才能做到精。现在有大超市，也有专卖店，我们是专卖店型的。佛教也好，学术也好，宗派也好，都非常博大精深。甚至一门一派，你能专精的话，都是非常不容易的。

弘愿寺是特别突出善导大师净土思想的。中国净土宗十三位或者说十五位祖师，在弘愿寺系统里面，我们是专门突出善导大师的。这不是对其他祖师的否定，只是说要有一个主帅，像一条长龙，一定要有个龙头。作为一个宗派，一定要有个领袖人物，把他的思想打出来，就可以统帅。这样在弘法的过程当中，旗帜就很鲜明，就很有力量。这是我们的宗旨。

在理论上，我们完全依据善导大师的思想；在实践上，也是依据善导大师的思想，来建立大众的修学行仪。弘愿寺的方方面面，比如牌匾、对联、文化的宣传，殿堂里面本尊的供奉，外形的建筑，还有它的文化标识，都有个核心，就是善导大师，这是我们的特点。

在这种特别的情况下，就会形成一种氛围，任何人来到这个寺院，都会有一种明显的感受，感受到一种凝聚力，方向明确，让他的信仰有一个明确指向。而且这也很便于寺院的管理，不相应的人会自己离开，留下来的就会心往一处使，同心同德，这就省了很多事。

弘愿寺很干净，很整齐，这是自然形成的。比如我们的广场上连一个卖香的都没有，当初建的时候，很多人就说“我要在这里卖念珠”“我要卖香”，但我们建好了一个都没有来。为什么？因为整个气氛让他觉得没有生存的市场，也没有这个必要。弘愿寺走进来让人觉得很干净，这都是我们莲友自发清扫的，我们也没有请工人打扫，都做得很好，很感恩大家。

第二，时间比较久。这十几年来，我们都是走善导大师净土思想这个路线。

第三，信众基础比较广泛。大家可能会口口相传。

第四，有一定的弘法成效。举个例子来说，弘愿寺现在所流通的经书法宝，大约有九十多种。虽然从数量上看并不是很多，但是多数都是原创。有一些寺院、道场也在流通，不过往往都是翻印刻本。当然，我们的书有几个系列，像经典、祖师的着作不是我们原创，但是加入了很多的后续工作，比如说按照国家的标点符号标准进行重新标点，加科判、眉注和图表，加以梳理。这样的梳理工作，一本书可能要花好几年的时间，比如《善导大师全集》，还有《净土宗圣教集》，都是众多法师和居士用了好几年的时间才完成的，这里面有很多的劳动。其他大大小小的书都是跟这个法门的法理一脉相承的。这些书连续不断地出来，这样就会在信众当中形成一定的影响。

五、善导大师净土思想之概观

中国网

我觉得能够赢得这样一个说法，肯定就是咱们做出了很多、很大的努力，花费了很多工夫，才出这样的成效。

法师，刚才您多次提到“善导大师的净土思想”，我想很多网友可能不是很了解，请您给我们阐述一下，到底什么是善导大师的净土思想？

净宗法师　好的。
一般的网友可能对善导大师比较陌生。善导大师是唐朝人。

中国佛教最鼎盛的时期，就是在隋唐时期。中国佛教跟印度佛教的差别，就在于它是宗派佛教。佛教从印度传到中国之后，就形成了八大宗派。八大宗派的形成是必然的，它对中国佛教的影响是非常巨大的。

净土宗就是这八大宗派当中的一宗，而且是信众基础非常广泛、生命力非常旺盛的一个宗派。净土宗这个名字，虽然普通网友可能没听过，但是一句“阿弥陀佛”，几乎是没有人不知道的。只要是念阿弥陀佛的，简单地说，就可以把他归入净土宗了，因为阿弥陀佛就是西方极乐净土的佛，是净土宗的宗主佛。

隋唐时代的善导大师是开创净土宗的祖师，在佛教内部，他享有非常高的声誉，被称为是阿弥陀佛的化身。他每念一声佛，口中就有一道光出来，因为他二十几岁就已经证入很深的三昧圣境。所以，唐朝的高宗皇帝就给善导大师一个封号，称为“光明大师”。

在中国的佛教界，各宗各派的祖师大德都在弘扬净土，他们也都有自己的思想。那么善导大师的净土思想，到底有什么特别呢？

善导大师的净土思想，很纯粹，很系统，所以他才能成为一个宗派的创始人。他的传承，就是依据昙鸾大师和道绰大师。善导大师的思想，概括起来可以用八个字来说明，就是：
本愿称名，凡夫入报。
这两句话八个字，有四项内容。

首先就是“本愿”。“本愿”这两个字，在大乘佛教当中是非常重要的，小乘佛教升华到大乘佛教，主要就是有本愿思想。本愿，就是佛菩萨在因地所发的誓愿，比如说地藏菩萨的本愿，药师如来的本愿，释迦佛的本愿等等。菩萨在累劫修行当中，要怎样上求佛道、下化众生，要建立什么样的国土，怎样来利益众生，发的这个愿就称为本愿。

本愿也有所谓的“通愿”和“别愿”。通愿，就是所有菩萨共通的，也就是我们一般讲的四句话——“众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成”，这叫四弘誓愿；别愿，特别的誓愿，像阿弥陀佛四十八愿，释迦牟尼佛五百大愿，药师佛十二大愿，这都属于别愿。

善导大师的净土思想，主要强调的是仰靠阿弥陀佛的本愿力。阿弥陀佛因中的本愿已经实现了。这个愿望实现之后，就有一种力量，简单讲就叫作本愿力。比如这里有条河，过不去，有人发心建一座桥，让人们安全渡河，这是他的本愿。这座桥一旦修好，这个本愿就实现了，人们就自然可以安全渡河。

阿弥陀佛的前身叫作法藏比丘，当年他发了四十八个本愿，其中有一条愿就说：如果我成佛的时候，只要众生称念我的名号——“南无阿弥陀佛”六个字，我就用光明来保护他，让他现生平安利乐，临终我就接引他到我的净土来，使他永远告别苦恼，到我的净土成佛，这是我的本愿。经过了无量劫时间的修行，法藏比丘这个本愿实现了，十个大劫之前他成佛了，叫阿弥陀佛，不再叫法藏比丘了。他一旦成佛，就标志着他的愿望已经达成，桥已经建好了。任何人只要念他的名号，就等于跨上了这座桥，就可以通过“南无阿弥陀佛”这座六字之桥，走向幸福的彼岸。
这是“本愿”两个字。

“本愿称名”，就是按照阿弥陀佛的本愿，来称念“南无阿弥陀佛”名号。这是阿弥陀佛在本愿中所规定的。现代人工作很忙，外在的环境很繁杂，内在的烦恼也很深重，如果靠自己修行戒律、禅定、智慧，绝大多数人难以成功，太难了。所以，阿弥陀佛当初发愿就说，这些都属于难行道，要靠自力修行很难成功；请你靠我本愿的力量，请你称念我的名号。所以这叫“本愿称名”。

称名谁都可以做到，就是口中称念“南无阿弥陀佛”。像我们出家人走出去，小孩子看见我们，他会自然喊一句：“阿弥陀佛，善哉善哉。”他会自然地喊这一句，那这个名号就念出来了。所以，不管老人、小孩，有智慧、没智慧，都可以念。如果要求学习经典，可能要识字；可是这个名号谁都可以念。你念，你就得到；你念，佛就听到，佛的光明就会照耀到你。所以，本愿称名非常简单。

这句“阿弥陀佛”的来源，一般人理解不到，以为要怎样虔诚才能念佛。如果知道这是本愿，他就会明白，这是阿弥陀佛在呼唤我们，源头在佛那里。这样，我们内心和佛就很容易沟通。

“本愿”是一个根本的理论基础，而“称名”是行法。称念阿弥陀佛，是一个修行的方法。这个修行方法，是阿弥陀佛给我们选好的。就像妈妈对小孩子，小孩子还不会煮饭，妈妈就说：“你饿了就喊我一声。”小孩喊：“妈妈我饿了！”那好，妈妈马上给他做。

阿弥陀佛说：“你需要什么就念‘阿弥陀佛’，我就来成就你。”这个思想，就是所谓的他力思想。他力思想特别符合我们这个时代。古时候，你要找一个远方的人，可能要跑断腿；而现

在，手机一按马上找到他，这就是利用他力。一个小时可以从这里飞到北京，靠的是飞机的力量。从此处运到彼处，只要你把身体放上去就行了，这只是物理学层面。而佛法是心法，要想让阿弥陀佛把我们从此岸运到彼岸，关键要看我们是不是把心放上去，我们的心是不是完全仰靠阿弥陀佛。如果我们的心彻底归命阿弥陀佛，阿弥陀佛就能运载我们，把我们运到西方极乐净土。我原来是学航空的，我觉得这个例子确实能够说明这个问题。关于这一点，我也专门写了几篇文章，来让大家了解佛法他力救度思想的简便、殊胜。

这是第二“称名”。

第三就是“凡夫”。

一般的法门，对修行者是有很高的要求的：要么要求你出家，一般的出家还不行，还要深山苦修；最基本的，刚才讲了三个科目，叫作三学，就是戒、定、慧。首先是严格的戒律，因为戒律做不到就不要谈修行。在家有五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，这是最根本的五条，是在家人的戒律。出家人的戒律就更多更细微。精严持戒，如法生活，才能遮止很多障碍，心才会慢慢地调伏，才有可能修定。如果不持戒，在山洞里打坐，那是非常危险的，可能要吐血。必须通过戒 律的训练，才有可能走向禅定修行。

可是即使禅定的功夫再深，仍然不能解脱生死。禅定是共外道的，就是说佛法里面有禅定，道教、其他世间宗教也有禅定。

禅定之上，必定要启发智慧。佛教所讲的般若智慧，是佛教的特别内容。无我、空性的般若智慧，这个智慧产生之后是无我的，这样迷茫就被切断了，你才可以出离生死。

这个过程太难了，所以称为“难行道”。要走这条路，必须是圣者的根机，能够清净严格地持戒。近代有一位非常有名的大师，就是弘一大师，他是弘扬戒律的大德。弘一大师他自己怎么讲？他说：“我是连五戒都持不清净的。想到自己出家这么多年，越来越感觉到自己从内心里面像一个畜生！”我们听到感到很震惊，这样一位祖师大德，他怎么能讲这种话？那是因为他真正拿着佛法的镜子，一照，才知道内心是多么的污秽，修行是多么没有力量。这种修行是难行道，太难了，要求我们有圣者的根机。

而善导大师的净土思想，是以凡夫为本，这也是阿弥陀佛的本怀。我们烦恼重，有很多不自在，自己没有办法。比如一只蜻蜓，扑上了蜘蛛网，它的挣扎只是给蜘蛛传递信息，挣扎得越厉害，蜘蛛就把它缠得越紧；想要解脱，必须有人把网打开，把它放出去。

我们也一样：我们在这个世间，妻子、丈夫、儿女、工作，每天所想的，离不开贪、瞋、痴。我们凡夫众生，一方面知道贪瞋痴不好，另一方面，离开贪瞋痴就没法过日子了。我们就是这样的凡夫，烦恼的罪业众生。在这种情况下，你说要靠自己修行解脱，谈何容易！

普通大众，芸芸众生，内心渴盼的是一种圣洁、高尚的慈悲救度力量，因为我们自己根本没有力量。而善导大师所阐发的阿弥陀佛的救度，正是这样，它使任何凡夫都能看到光明和希望！

这是“凡夫”二字。

“入报”两个字，是代表救度的境界。“入”就是进入，“报”就是报土。报土是佛教的特有名词，是相对于化土的。菩萨成佛后，是住在净土里面的，这个净土是菩萨修行所感的，是他修行的果报——这是真正的“善有善报”。这个报土非常清净庄严，一般人是够不着的。

按照通途的教理，佛的报土境界，圆教初住以上的菩萨才有可能生在佛的报土。初住以上的菩萨破了无明，证悟了法身，跟佛的境界才有一定的交集。就像帝王的皇宫，大臣才可能到皇宫，我们老百姓怎么能到皇宫里去呢？连地方大员都不行。所以，只有大菩萨才有可能生在佛的报土。可是众生都希望亲近佛，佛也希望度众生，那怎么办呢？佛就化现一个世界，就是化土。化土是应众生的根机来显现的：你在什么样的层次上，他就示现什么样的国土，让你可以在这里生存，在这里得到教化。化土有净土和秽土之分，我们这个世界就属于秽土，释迦牟尼佛化身来到这个地方教化我们。

对 于阿弥陀佛的极乐净土，善导大师之前有两种解释：

第一种说，凡夫可以去；不过，凡夫能去的地方总不可能是佛的境界，所以极乐世界是化土。

第二种说，极乐世界是报土，所以凡夫当然不能去；经中虽然说凡夫可以去，那只是“别时意”——怕说不能去你又退心，就说可以去，实际上你要经过生生世世累劫的修行，到时候才可以去的。这种思想出来以后，大家就没有信心了。

善导大师出世，就专门说明，凡夫是可以即生到达弥陀报土的。善导大师自问自答：如果靠自己的力量，阿罗汉圣者都到不了报土，那凡夫怎么可以去呢？答：如果要靠凡夫自己，当然去不了；可是只要依靠弥陀的本愿
力，就必定可以到达。比如我们从这里到北京，马拉松运动员十个小时也跑不到；但是如果坐飞机的话，一个老太太一个小时就可以到达，靠什么？靠飞机的力量。

所以，善导大师的净土思想，第一就是“本愿”，这是一切理论的来源和基础；第二“称名”，称名也是本愿所规定的一个修行方法，是很简单、很容易的，我们任何凡夫都能做到；我们所得到的利益，就是直接进入阿弥陀佛的真实报土——“凡夫入报”。

这就是“本愿称名，凡夫入报”。

关于报土和化土，打个比方可能更好理解。深圳有一个锦绣公园，这个公园把全国甚至世界各地的着名景点做成模型放在里面，供人观赏。但是在模型上看到的，跟实际的景点是有很大差距的。建一个微型的黄果树瀑布景观，跟真正的黄果树瀑布是不能相比的。化土就好像佛菩萨做的微型景观，你不能到真正的报土去，只好做一个让你看，其实它跟真正的报土差别非常巨大。

善导大师的思想说，我们任何人，只要念南无阿弥陀佛，就可以直接到佛本有的、真实的报土境界。这个与其他诸师解释的差距就非常非常大了。

关于善导大师的净土思想，就简单跟大家介绍到这里。

六、简单而高深的法门

中国网

刚才您说了，其他的修行有很高的条件；而念佛修行比较简单，只要本愿称名，念“南无阿弥陀佛”就算是一种修行了。这么说的话，这修行真是非常简单。既然这么简单，还有什么更深的东西需要我们去钻研、让我们去修行的呢？

净宗法师

其实，我们说净土法门简单，是在众生领受这方面说的。它本身的教理是非常非常深的，所谓“唯佛与佛乃能究尽”，它是诸佛所行境界，不是凡夫境界，连观世音菩萨这样的大菩萨都只能大概知道，所以它是非常深的。

比如用手机，告诉老太太说：“你想和美国的儿子通电话，只要按这个按钮就行了。”很简单。但是，这背后的原理是比较复杂的，涉及到物理学理论、电子元件的制造、运营商的运营等等。

我们坐飞机的时候，关于飞机空气动力学的原理我们一概不知道，我们只是乘客；但是只要我们坐上飞机，飞机的所有原理我们都用上了，因为飞机是已经实现了的东西。可是，一些科研机构，他们的工作是研究原理，比如研究外太空，它并没有展现为一个实体产品。所以原理和实体产品之间有相当大的落差。

净土法门不单是在谈原理，而且已经成为事实。有了西方极乐世界的净土，有了现在众生可以随口称念的名号，原理已经成为一个产品，所有的教理都已经包含在这个事相当中。这正是它高超的地方。如果你离开这个事，还在那里讲理，那很可能这个理还没有圆满，就好像还在科研阶段。

现在，有些大菩萨，他们可能还在研究佛教的原理，要建立自己的净土，他们有他们的任务。作为普通的社会大众，我们只是产品的使用者，比如手机、电脑，我们未必要成为专家才能使用。同理，作为普通的修行者，我们只是六字名号的使用者，简单讲就是消费者，来享受阿弥陀佛的结晶产品。至于它的甚深原理，诸大菩萨都是研究员，他们在研究。

作为净土的行者，最重要的是称名，信顺阿弥陀佛的救度。阿弥陀佛怜悯我们走不了难行道，所以才让我们称念这句“南无阿弥陀佛”，它就是一个简便的易行道，这是它的特点。有的人可能觉得“这个太简单了，我英雄无用武之地了”，请你静下心来研究善导大师的净土思想，这里面很深，甚深无比。

七、“放下屠刀，立地成佛”的内涵

中国网

我们佛教的精髓就是大慈大悲，它的宗旨就是普度众生。它的一个原则就是教育，或者说让人们不要去做坏事。佛教当中有个典故，流传着一句话，叫作“放下屠刀，立地成佛”。现在有些人居然拿起屠刀，砍杀无辜平民。您是怎么看待这个问题的？

净宗法师

是的，这已经成了一个严肃的社会问题。你刚才说的对佛教的认识，虽然讲得不长，但是很精到，就是佛教的精髓、佛教的宗旨，以及佛教的职责。

“放下屠刀，立地成佛”几乎成了成语，大家都知道这么一个说法。首先，这种说法是很温暖的，给了每个人希望——即使是举着屠刀的这样一个恶性的人，他只要放下屠刀，他站在那个地方立即就可以成佛，这个巨大的反差，让任何人不失去希望。所以，这两句话的流行，是很给我们希望和寄托的。

大家可能比较喜欢听故事，我把这个典故稍微地演绎一下。这个典故有好几种版本，其中一种就跟善导大师相关。这件事情，记载在《佛祖统纪》这本书中。

唐朝时候，善导大师在首都长安弘化，教人念佛。大师弘化特别有力量，念佛人特别多，达到什么效果呢？传记里用四个字来形容——“满城断肉”。那就不可想象了！当然，不是说一个吃肉的都没了，就是说满城的人因为了解了阿弥陀佛的慈悲，自然会珍爱生命，他们就吃素了，不吃肉了。

这个当然很好，可是也有一点点副作用：影响了屠宰业，肉卖不出去，屠夫没有生意做了。就有一个姓京的屠夫，这个京屠夫很愤怒，提了一把刀，跑到善导大师当时所在的寺院，气得要杀人。像善导大师这样的人物，“德人觌面，恨意全消”，这个屠夫一看见善导大师，就觉得

大师很有德行、很慈悲，当下就放下屠刀了。

这时候，书上说“指示西方，现净土相”，古文记载很简略，因为善导大师有非常深的三昧定力，有很深的神通境界，和西方净土遥相呼应，他用手这么往西方一指，天空中就显现出来极乐世界的景象。我们敢想象吗？他念一声佛就出一道光明，他手一指，净土就显现出来了！所以屠夫当下就非常感动：“还真的有这么好的极乐世界！”他想到自己的罪业，又想到自己这样卑劣，还居然发了这么大的一个恶心，想找大师的麻烦……所以他就忏悔，说：“大师，我也想往生！”他就开始念佛，一边念佛一边走出寺院。寺院门口有一棵柳树，可能是一棵斜着生长的比较高的柳树，他就爬到柳树上，是因为不小心还是怎么样，他就跌下来了。跌下来之后，众人看见他头顶上出来一个童子，就是所谓的灵魂、神识，佛菩萨就把他接引上了莲花，往西方而去。到了西方极乐净土，是去成佛啊！这是一个很典型的“放下屠刀，立地成佛”的故事，这个案例鼓舞了很多人。

佛教中有一部经叫《观经》，也就是《观无量寿佛经》，这部经典其实也是讲“放下屠刀，立地成佛”的一个过程。这部经典的缘起非常精彩，非常戏剧化。

释迦牟尼佛在世时，有一位大护法，叫频婆娑罗王，他跟释迦牟尼佛是同年代的人，非常护持释迦牟尼佛。他有一个儿子，就是太子，名字叫阿阇世。太子受到提婆达多的教唆——提婆达多就是在佛教里面专门跟释迦牟尼佛对着干的，是一个谤佛谤法的反面人物。其实他是一个大菩萨的示现，但他演的是一个反面人物，专门叛佛、叛教、分裂僧团，还谋害释迦牟尼佛。他就教唆阿阇世王子：“你把你父王灭了，我把佛给灭了，将来你做新王，我就做新佛。这样我们统治天下，不是很好吗？”太子说：“我怎么可以杀我的父王呢？”

提婆达多就给太子讲他的来历：太子前世原来是一个仙人，在山里面。频婆娑罗王是大王，但是他的妻子韦提希没有怀孕，所以他就说：“我到了这个年龄，夫人还没有孩子，我将来的江山、国家委付无人哪！”就找了一个相师，说：“你看看我有没有后代。”

相师一看，说：“大王啊，你是有后人的。不过呢，你这个后人还有三年才能来投胎，现在正在山中修行，就是山里面的仙人，他的福报很厚。”

大王一听，说：“那不行啊！等三年，我年纪大了，等不及了！”他就派一个人去找仙人，请仙人早点来给他做儿子。

这个人就去了，说：“大仙人，我们大王有命，请你早一点给我们大王做儿子。”

这个仙人也是有神通的，他说：“你回去禀报大王，我还有三年才能去，现在还不行。”

使者回来禀报，大王一听就有点不高兴了，“在我的国家里面，一切都是归我所掌管，我给你面子叫你来你还不来，还要过三年。”他说，“你再去，带着刀，如果他答应就好，不答应就立即把他灭了，看他还来不来给我做儿子！”

使者带了一帮人去了，说：“我们大王有令，请你来宫中投胎，现在就去！”

这个仙人也知道啊，他说：“好，既然这样的话，那也没有办法。大王既然这样子，那你告诉大王，我如果这样去，对他有损害，他怎样对待我，将来我也会怎样对待他。”因果报应嘛。

这样，他就舍命投胎了。这个时候，宫里面韦提希夫人就有身孕了。夫人有身之后，王宫里面、举国上下都欢腾，国家终于有了继承人了！这时又有相师来看相，一看，说：“大王，此子对你有损！”意思是这个孩子可能对大王有损伤。那个时候还没生下来，相师一讲，大王又后悔了：“这样啊，他来了要谋害我，这不就麻烦了吗？”他就跟夫人商量，“这样吧，”他说，“你生孩子的时候，到楼顶上向天井里生孩子，让他掉下来，掉下来摔死了，我就平安了。”

然后，夫人就在楼顶上把孩子生下来。结果，生下来之后，这个仙人的福报很大，摔不死，就断了一根指头，“断指”的梵语就叫“阿阇世”。所以后来就喊他阿阇世，就是断了一根小指头的孩子。

提婆达多把这一番经历跟太子一讲，然后再教唆他。过去的那种怨恨马上从太子内心涌生出来，他就发动了宫廷政变，把父王禁闭起来，想让他活活地饿死。然后又拔剑想谋害他的母亲，因为他关他父亲的时候，他的母亲经常进去偷偷地送东西，水啊，粮食啊，他母亲来了，卫兵也不好拦，他父王过了二十一天还没有死。

阿阇世来问：“我父王怎么样了？”

守门人说：“他还挺健康的。”

“那是怎么回事啊？”

守门人说：“夫人经常来看他。”

阿阇世就很生气，说：“我母亲怎么跟贼在一起！”他对他父亲很有意见，所以就拔剑要杀他的母亲。你想想看，他这不是杀害别人，而是杀他的母亲！后来，大臣劝谏他说：“你为了有国位，杀害父王，这个还可以理解。那现在你母亲也没有王位，你怎么杀母亲？这是讲不通的！”这样他就把他母亲关起来，没有杀。

韦提希夫人在牢房里就很忧愁，所以她就向佛的方向顶礼——佛在灵鹫山讲法——说：“佛陀啊，我这样悲伤，我的孩子对我这样，我现在忧愁苦恼万分，你

看你怎么来安慰我？”
佛陀有神通，就知道了，就来到王宫里——显现在王宫，讲了这部《观无量寿佛经》。

所以，《观无量寿佛经》就是以这个屠刀向母的阿阇世为缘起。十六观讲到最后的时候，讲了三种恶人：第一种是作恶多端的罪人，第二种是破戒的罪人，第三种是五逆十恶的罪人。这三种人，一生做的全部都是恶事，无作不恶，无恶不作，没有一点点的修持和功德。到了临终的时候，地狱的果报现前，地狱众火都燃烧了，经中说，他们只是念了十声佛、一声佛，就当下庄严地往生西方净土。所以这是讲“放下屠刀，立地成佛”的一部经典。

这样的经典，反映出佛教的慈悲精神。它不是故意地鼓励、纵容造恶，而是说，对这样已经造下了恶业的苦恼众生，有没有办法给他燃起新的希望。

刚才讲了，佛教的精髓是大慈大悲，这个总结非常凝炼。我想，我们佛教如果离开了大慈大悲，也就没有了佛教。虽然佛教也在很多场合被认为是智慧的宗教，但是智慧并不能普度众生的——有的人可能并不需要智慧，认为只要有钱就可以；有的人虽然需要智慧，可是得不到智慧，因为很愚痴，开不了悟。所以，如果必须有智慧的话，是度不了几个人的，像六祖慧能大师这样的可以，他一听，哦，开悟了！但是慈悲没有人不需要，没有人会拒绝慈悲。所以，大慈大悲才可以普度众生。

那么普度众生的“度”，也就是说一条河，有一个渡口，渡船把我们从河岸这边，渡到对岸去。所以，必须是可以平等、普遍地救度所有众生，那么这一定是要有慈悲的精神。

所以，只有救度了众生，众生心里的屠刀才能放得下，他才可以不去做恶事。如果内心没有被慈悲所触动，有些高素质、有理智的人，可能会克制自己不去作恶，或者少作恶；但是如果缺乏理智、素质比较低下、仇恨满胸、烦恼深重的人，可能连自己都克制不了，就会造下种种灾难性的社会事件，比如刚才所讲到的这些事情。特别像现在互联网很发达，
信息传播得很快，不管是在中国还是在国外，我们都看到类似事情。有的人会谴责，也有的人觉得很迷茫，不可理解：“他们为什么会这样呢？”

作为出家人，我们听到这样的事情，有我们更深一层的思维。我们所思维的就是：这种现象的产生，其深层的原因是什么，以及应该怎样来解决这些问题。

屠刀其实是有两种：外在有形的和内在无形的。外在有形的还比较好办——它其实是因为内在无形中滋生的仇恨，内心已经有了一把刀，然后变现出外在的这把可看见的刀。如果我们只是在外面防止他，是防不胜防的。你今天防止了张三，明天还会有李四；你今天把他的刀拿下来，他明天可以再做一把。就好像一棵毒树，你把叶子摘掉了，如果没有把根切断，它还会冒出来。

所以，要根本解决这些问题，在宗教界，尤其是净土法门，尤其是弥陀的慈悲，在这里面会有一份独到的作用。所以，我觉得可以有以下四个层面：

第一个就是法律的层面。这个层面就是强制力，以国家、政府部门作为主体，这是政治的层面。对于这样的行为，当然是不能纵容，一定要有法律的界限，犯了过失，就一定要承担法律责任，这样会有所禁止。

但有的人其实是知道的，比如说杀害无辜平民，他不知道这是犯法吗？他是铤而走险，即使犯法，他也愿意去做。为什么？他内心就是怨恨难平。所以第二个层面就是道德的层面，通过德行的教育，激发人内心道德的约束力，他的德行增长，这样就不会来做这种事情。

第三个是因果的层面。有的人可能对道德的说教也无动于衷，那么佛教所讲的因果报应，善因得善果，恶因得恶果，比如刀杀无辜的民众，他觉得泄恨，甚至有的人内心有一种虚假的正义感，打着各种正义的旗号，或者一些宗教的旗号，造下这样的恶业，这一定有深重的果报在等着他。他如果了解这些的话，就会有警示的作用，就会终止。

这三个方面虽然都有它们的作用，但从究竟解决来讲，还是有不足之处，有的人可能连道德、因果报应也不相信。那我就觉得，我们净土宗弥陀救度的法门，可以慈悲地救度一切人。一个人之所以这样做，是因为他内心充满了仇恨和烦恼，这样的人其实最需要的是慈悲和爱。这个慈悲和爱不是世间点点滴滴的，它一定是要大慈大悲，才能救活他这颗死亡的心。

我们中国人说“哀莫大于心死”，最大的悲哀是心的死亡。想到他居然去滥杀无辜，我们在指责、批评他的同时，我们想想看，其实他的心已经先死掉了。那么是什么样的心死了呢？是仁爱的心死了。就是说，他这个仇恨的刀，首先是让自己的仁爱心死了，慈悯的心也死了，良知的心也死了——如果他有良知就不会这样做，甚至理智的心也泯灭了。所以，他是把自己整个内在的根本的生命彻底灭杀之后，他才用这个刀，用更大的杀伤力，杀了更多的人。

所以，我们如果要救度大众，就要把他的恶心转换过来。我就感觉到，这是我们，尤其是我们弘扬净土法门的责任所在 这个时候就可以展现出“放下屠刀，立地成佛”的这一面。

在弘愿寺，就有这样的例子。有一位出家弟子，他后来告诉我，他说：“师父，你真的把我救

了！”他的母亲非常感动，因为他原来在社会上就是打打杀杀的，和人结了很大的恶怨。他已经做好了杀人灭口的一个计划，正准备去实行，这时候他遇到了我们所讲的法，他一听就特别感动，来到寺院里。那时候来还没有出家，就希望我送一串念珠给他。我知道他是黑道上混的，觉得他能够回头念佛是很不容易的，我就拿了一串念珠给他。这串念珠他就时刻保留着。后来他就出家了。他的母亲也来到寺院，她说：“真的太感谢师父了，太感谢这个法门！不然我每天都不能安心。我只要听到有人吵嘴，只要看到有人打架，我的心脏病就要发作起来——那会不会是我的儿子？他会不会闯下什么祸？电话铃一响，我就想是不是又有人怎么样了。”他母亲这样过日子，他心里怎么能安呢？而现在这位法师非常慈悲柔和：这不是很典型的转化心的例子吗？

八、如何让更多人听闻善导大师净土思想

中国网

我们这个净土思想，对于消除人心里的仇恨，我觉得能够发挥很大的作用。其实，现在社会上有很多人，他心里有仇恨，也需要人给他化解。我就觉得，像一个生病的人，他得去找到一个好的医生才能够把他这个病消除；但有些人就是求医无门。我们怎么样能够让更多的人听到、感受到净土思想。这块您有什么想法？您是怎么想的？

净宗法师

谢谢，我觉得这个问题问得非常好。这也是我个人以及我们这个团体日夜所思所想所做的。

就现在来讲，了解这个法门的人还是太少太少了。就像你刚刚所讲的，一个病人，他病入膏肓，但是他求医无门，他找不到。虽然有神医妙药，他找不到的话，仍然是没有效果的。

我们现在这个社会特别需要弥陀的慈悲。我刚才就说到了，当初我对这个法门了解之后，是有非常大的感悟的，有很大的触动，我就觉得，这个法门不仅是解决我个人的问题，它也能解决整个时代的问题，它能给所有众生内心带来光明、安慰和喜乐。所以，不单是个人需要它，我们这个国家也需要它。我们这个国家，我们这个民族，可以讲，近一百年来是饱受深重灾难的，有外强的入侵，还有“文革”这样的事件。人们的心里，整个这一代人，都有很多的创伤。

我曾经写过一篇短文，说到：汽车轮胎破了，可以拿胶补一补；衣服破了，可以拿布来补；那么人的心受到伤害，破碎了，靠什么来补？只有爱心，只有慈悲，才可以把这颗破碎的心重新整合起来。所以慈悲是我们这个时代最需要的，是任何人都需要的——不管是有钱人还是没有钱的人，不管是满怀仇恨的人还是被仇恨的人，大家都需要慈悲。有了慈悲，这个世界才会有和平，大家在一起才会清净，社会才会和谐。

现在来讲这个事情，也正是我们的责任——怎样把这个法门尽最大努力让更多的人知道。

另一方面，也希望更多人有像主持人你这样的认识，你能有这样的认识，也可以帮我们呼吁，社会各界动员起来，大家共同做这份事业。

当然，我们在教言教，这是我们本当承担的。我们不管是在报纸上、新闻上，如果听到社会上的一些恶性事件，第一个感觉：我们有责任，我们还没尽到责任，如果能早一点遇到他，或许我们可以让他的人生轨迹有一个转变，也许这些问题就解决了，就没有那么多的人受伤害了。

当然，现在从传播方法来讲，印刷业、物流、网络，都提供了很大的方便。但还是要靠我们发心，物质条件虽然具备，还是要靠我们的心来做。

另外也希望，在社会上，大众对佛法的认识能够更加正面、积极和肯定。

作为我个人来说，我还是仰靠背后看不见的力量——就是阿弥陀佛，他在怜悯着我们这样的众生。

在这个时代，既然这个法门出现了，而且成为众生的需要，它就会成为一种不可阻挡的力量。就好像春天来了，这个地方有些小草很快先发芽了，那别的地方也会绿起来。我们盼望弥陀慈悲的春风尽早地吹拂到每个人的心里，让每一个角落都充满着慈悲的阳光和爱的光明，那我们这个世界就很好了。

九、净土法门与社会正能量

中国网

是的，我们也希望这个净土思想能够更快地、也能更广地利益芸芸众生，传送到每一个人的生活当中。

净宗法师，刚才您提到了构建和谐社会，那么在社会高速发展的今天，我们每个人都在为构建和谐社会努力着，也在为实现咱们的中国梦努力着。我们了解到，中国佛教协会的会刊《法音》上，刊登了您撰写的一篇叫作《净土法门的人间佛教观对建设和谐世界的作用》这样一篇论文。在这里，请您跟我们谈一谈，我们佛学在构建和谐社会的正能量方面，能够发挥哪些作用？

净宗法师

是的，现在提倡要凝聚社会正能量，包括提出中国梦，我觉得这些口号都是非常好的。当时我听到总书记讲中国梦，我第一时间就写了两句话——我是一个出家人，是一个净土宗的出家人，我就说：“复兴净土宗，我的中国梦！”如果净土宗能够复兴，如果净土法门弥陀的慈悲能够吹拂到每个人的心中，那我的梦想就算实现了。

我们这个社会是一个有机体。这个有机体的存在，它是一种健康、有生命力的存在，还是一种

败坏形式的存在，取决于正能量和负能量的消长。所谓正能量，就是对整个社会，它能引导向上，向善，向着清净、光明、真理、喜乐、平安，向这个方向发展的能量；反过来说，让我们心中有仇恨，有痛苦，有烦恼、黑暗、邪念、堕落、腐化，像这样的能量就属于负能量。在社会当中，如果正能量能够增长的话，就会平安，大家就会有幸福感；如果负能量弥漫的话，那我们每一个人都会岌岌可危。所以，凝聚社会正能量特别重要。

在这方面，虽然讲凝聚，我觉得有四个层次：第一个就是凝聚，第二个就是激活，第三个是输入，第四个是传递。

什么叫凝聚社会正能量？在现实社会中，已经有了一些正能量，有一些仁人志士，有一些有慈悲爱心的人，有道德、慈善这些好的方面；但是他们都比较分散，在各个地方。那我们把他们集中在一起，这叫凝聚正能量。这就好像点点星火，各在不同的地方，它们可能没有互相感通，就觉得没有力量坚持下去，慢慢就熄灭了。像我小时候烧炭，一块块炭放在那个地方，很快就熄掉了。如果把十块、一百块放在一起，互相你燃我我燃你，就能熊熊燃烧，彼此温暖。所以，凝聚社会正能量， 它就会有个良好的作用，这个很重要。

第二个层面就是激活，或者激发。就是说，这个社会正能量，在有的人身上还没有显示出来，但是人性当中有美德的存在，把他内在的美德这种正能量激活、激发出来，这样不就是增大了吗？打比喻说，就像一块木头，它里面有火性，可是你不去点燃它，它仍然是块木头。那我们就把这块木头点燃，就是把众生内在的这种善，比如说我们通过德行教育等等，把它引发出来，这样正能量就会增长，社会就会和谐、稳定。

前面这两个层面的能量是有限的，因为我们毕竟是普通人，而且在这个社会中，各种需求非常繁杂，烦恼也很重，有的时候就感觉到，以一个人的体温，要去面对一个严寒的冬天，就觉得太没有力量了；你就是想有这个能量 生命不可能存在。

其实每一个人内心是有两方面的：一方面是有佛性的存在；另一方面也不可避免地有恶性，所谓贪瞋痴心魔的存在。所谓输入的能量，以我们净土宗来讲，我们称念这句“南无阿弥陀佛”——又回归到这句名号，这“阿弥陀佛”四个字，如果讲能量的话，它就是法界里面最大的正能量，而且是无穷无尽的正能量。这四个字，翻译过来就是无量光明和无量寿命。那你想想看，这不就是能量吗？而且它是慈悲所流露出来的，是没有限量的，所以这个能量可以讲是取之不尽、用之不竭的。任何人的心，就好像液化气的接口一样，如果来念阿弥陀佛，我们的心就跟阿弥陀佛总的能量库接通了，他的能量就会源源不断地输送过来。

那就有了第四个层面，我们就可以传递这份正能量，让阿弥陀佛的慈爱来到我们心中，“学佛大悲心”，向一切芸芸众生传递这一份慈爱的心，这个能量就传递出去了。所以如果我们这样来做的话，那就前景可观。

从我们佛教来讲，我觉得这四个方面都可以做。

首先，佛法的原则就是向清净的，向善的。在这个原则、信仰的前提下所聚集起来的人或者团体，它就是凝聚社会正能量的。比如说，一个有良好道风的道场，可以讲它就是社会正能量的一个聚集点。你到寺院里的感受，跟你到菜市场、火车站，那是不一样的，跟你到百货公司也是不一样的。你到寺院会感到清净，哪怕在佛像面前合个掌，哪怕你听一下风铃的声音，或者听到别人诵一部经，或者晚上听到撞钟的声音，或者是师父在那里唱诵，你就感觉心里好像洗过一遍一样，甚至你走进来就有一种感受，感到心好像得到一种抚慰。这就是一种正的能量从你心里面流过，就好像清泉石上流，你就感觉得到一种清净、法喜、柔软和喜乐。这是凝聚。

从激发这一方面呢，因为佛教的教理、教义和佛陀的慈爱，会感动我们的心。一旦我们的心与它碰触之后，心里面本来佛性的种子就会被激活，它就会呼应出来。人是会互相感通的，如果说对方是恶的，那我们也感受到恶，我们可能也会不高兴，他烦恼我也烦恼，他骂我我也骂他，他给我一拳我也回他一拳，互相都是负能量。那么，换做微笑的、正的、佛法的，就能激活他的正能量。

第三方面，输入正能量，那一定是要通过念佛。像禅宗，开悟了，就是把自己的正能量激活；但若想输入，就是让所有的人都可以得到开悟这份正能量，那就不容易了。所以，每当我听到有人念这句阿弥陀佛，不管是大人还是小孩，不管是有心还是无意，他只要念这句阿弥陀佛，我就在内心深深为他庆贺和祝福，这个正能量照到他心里去了，这就非常非常地好。

然后我们在大的团体中，出家也好，在家也好，只要对这个社会抱有爱心，对生命抱有慈悲，都可以传递阿弥陀佛的名号。我觉得，阿弥陀佛的名号，它已经超越了宗教这个层面，当然更加超越国界、阶级。我们不可以理解为，阿弥陀佛就属于出家人，或者属于信佛的人；他是属于所有人的，任何众生，不管你信不信佛教，你都有权利念佛，你念了都可以得好处。阿弥陀佛对你没有任何的要求，也不要纳税，对吧？也不是说你一定要到寺院里去，也不是说要专门花多少时间，任何人都可以随口称念这句名号。

这样，在社会中，这句名号就像是春天的气息，会滋养万物。阿弥陀佛对我们的心有这样的功能和作用。

十、如何看待当代人“心浮气躁”等问题

中国网　我们也希望我们运用净土思想，去点燃更多人的希望，这样就有更多的正能量。

净宗法师，最后呢，我们想再跟您探讨一个问题，就是现在说到，“心浮气躁”“追求奢华”，还有“功利强盛”等等这些词，很多人都习惯性地跟当下人联系，对吧？您是否觉得这几个词，不仅仅是属于当下，而是属于人性的一面呢？

那么还有一点，就是怎样运用净土思想来看待这些？对这些如何去加以引导？跟我们谈一谈。

净宗法师

是的，这几个词，应该说是人性中相对比较弱的一面，大家都存在着；但是在今天这个时代，它更加明显地反映出来。今天这个时代，物质是比较丰富的，当然我们不能说物质和精神就绝对地相反，但某种程度上，如果看表象的话，似乎当我们追求外在物质的时候，内在的精神好像是消耗了，显得比较空虚、空乏。所以，现在这个时代，就像你讲的，心浮气躁，追求功利。

像我们这个年龄的人，感觉到这几十年有天翻地覆的变化，人们的思想观念确实变化得很快。在我们小的时候，多少还有农村里面的朴实，现在回到农村，已经是有了非常大的改变了。当然，很多方面是好的，但是在人心这一方面，跟以前比确实没那么稳定，快速的节奏，更加浮躁，也更加焦虑。

这是一个社会问题。在这一方面，有的人抱有悲观的态度；如果以我们佛教净土宗来看，形势倒未必那么悲观。为什么呢？所谓“岁寒，然后知松柏之后凋”，天气越冷，松树就越显示它的挺拔和抗寒能力。佛教有末法时代——末法时代和所谓的世界末日是两个概念，就是说佛教比较衰微了，众生的烦恼更加深重了，现在就是进入了这样的时代。那么在这样的时代，其他法门，因为要靠众生自己的力量来修行，众生有心修行但无力修行，很乏力。净土法门是靠弥陀慈悲的救度，所以越是在这个时代，它越当机。也就是说，越是苦恼深重的人，就越需要弥陀的救度；越是烦恼深重，越是这个时代的人，越是这样心浮气躁，他内心里面向外追求，他能求得到吗？最后还是一场空，他还要回过来。那这个时候，就会有他的因缘，比如如果阿弥陀佛的慈悲感动了他，他的心就会沉淀下来。

所以我觉得，根本的解决方法，还是要把净土法门弥陀的慈悲，推向众生的心中。只有内心有了充实的幸福，才不会到外面去追求那些虚幻的东西；内在有精神上的富足，就不会追求外在物质上的感官满足。

所以我觉得，最重要的还是内心里面要有丰富的营养，而这丰富的营养，说一千道一万，都不能离开本质的慈悲。

中国网

谢谢净宗法师给我们的精彩演讲。我觉得，您今天对净土思想的精彩诠释，也必将给海内外的网友带来很深的影响。谢谢您！

由于时间关系，今天净宗法师也只能够说这么多了。

净宗法师　谢谢，谢谢，阿弥陀佛。我所讲的还是很浅的。

中国网　谢谢，谢谢，太精彩了！

师兄，您好，分享给您学佛精品好书，建议使用电子书阅读器，保护视力，需网盘保存、下载、解压缩，欢迎流通赠阅！
传统文化、戒淫修福、中医养生等
http://pan.baidu.com/s/1kTunurP

弘扬和落实中华传统文化
http://pan.baidu.com/s/1bnhbS4Z

乾隆大藏经（龙藏）txt全-精排版
https://pan.baidu.com/s/16lPR77SvjgPBg2pHsOp2iw

分享给您国内外最新的无量寿经研究成果，补全缺失的理论
https://pan.baidu.com/s/1DmMqgmVAhZuDaDB8CxqrZw

https://pan.baidu.com/s/1NcY19feLvDZm739KrGqe5A

般若文海txt
http://pan.baidu.com/s/1xM8Ou

好听的佛号，分享给您
https://pan.baidu.com/s/1XOnbMzMfFluY1h2mlfJTsw

南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛 南无阿弥陀佛
弘愿寺，为纯依善导大师之教、专修净土的念佛道场；寺名「弘愿」，典出善导大师《观经疏》「别意之弘愿」，意为：乘弥陀弘誓大愿力，一切众生得生净土。弘愿寺殿堂建制、本尊安奉、牌匾楹联、念诵仪规，皆完全依善导大师「五正行」为标准，唯突出一个「专」字——专净土，专念佛，专善导。

https://www.hongyuan.si/
以善导大师的净土思想为弘法理念，所有法宝均为免费结缘，免费邮寄。欢迎索请！

佛教净土宗(上面有很多TXT格式经论)
http://www.pureland-buddhism.org/

净宗讲堂 在线观看
http://www.jingzongfashi.com/

戒色义工收集整理
戒色百科全书
http://pan.baidu.com/share/link?shareid=617125&uk=2701938221

东方人生智慧珍品系列丛书（共10册）已绝版
http://pan.baidu.com/s/1tJAWi

请勿堕胎反堕胎宣传单和书籍（请转发，功德无量，利益无量）
http://pan.baidu.com/s/1ntNwL4l

排版助手软件（电脑版，可以排版TXT格式文档，优化格式错误，提升阅读体验）
https://pan.baidu.com/s/1qTdJTPjQarMapJjmFJ3tVA